

MARIACHIARA GIORDA

MONACHESIMO E ISTITUZIONI ECCLESIASTICHE IN EGITTO

ALCUNI CASI DI INTERAZIONE
E DI INTEGRAZIONE

22

EDB

Scienze religiose. Nuova serie

MARIACHIARA GIORDA

Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto

Alcuni casi di interazione e integrazione



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

FBK - Scienze religiose

Sede: Via S. Croce, 77 – 38122 Trento
e-mail segretisr@fbk.eu

Direttore

Antonio Autiero

GIORDA, Mariachiara

Monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto : alcuni casi di interazione e integrazione / Mariachiara Giorda. - Bologna : EDB, 2010. - 179 p. ; 21 cm. - (Scienze religiose. Nuova serie ; 22)

Nell'occh.: Fondazione Bruno Kessler. Scienze religiose

ISBN 978-88-10-41516-0

1. Monachesimo - Egitto - Sec.4.-5. 2. Monaci e clero - Egitto - Sec.4.-5.

271.00932

Composizione e impaginazione: FBK - Editoria

Scheda bibliografica: FBK - Biblioteca

© 2010 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna
EDB®

ISBN 978-88-10-41516-0

Stampa: Tipografia Giammarioli, Frascati (RM) 2010

Indice

Premessa	7
Capitolo primo: Monachesimo e istituzioni: cenni introduttivi	11
1. «Il deserto divenne una città» (e le città si riempiono di monaci)	11
2. Identità monastiche	13
3. Tre gruppi all'interno della «societas christiana»	19
4. «Status quaestionis» di alcune tematiche	23
Capitolo secondo: La liturgia monastica	27
1. Premessa terminologica: le celebrazioni e i luoghi delle celebrazioni	27
2. La pratica liturgica in Egitto	39
3. La partecipazione alla liturgia eucaristica nelle fonti monastiche del IV e V secolo	44
Capitolo terzo: I monaci chierici	57
1. Monaci, chierici, laici secolari: cenni di terminologia ...	58
2. I monaci chierici.....	64
Capitolo quarto: Non solo monaci chierici: le funzioni monastiche	75
1. La direzione spirituale	75
2. Monaci responsabili dei monasteri	95

Capitolo quinto: Monaci e vescovi e monaci-vescovi	105
1. I legami tra vescovi e monaci	105
2. Aphu: monaco e vescovo di Ossirinco	109
3. Monaci-vescovi: verso un modello?	112
 Capitolo sesto: Monachesimo e istituzioni: il caso di Shenoute e dei meliziani di Paieous	 117
1. Monaci e clero nella vita di Shenoute attribuita a Besa ..	117
2. Un caso scismatico: i monaci meliziani e i loro rapporti con le istituzioni	129
 Conclusioni	 143
 Fonti e bibliografia	 147
 Indice dei nomi.....	 177

Premessa

«L'autonomie du champ religieux s'affirme dans la tendance des spécialistes a s'enfermer dans la référence autarcique au savoir religieux déjà accumulé et dans l'ésotérisme d'une production quasi cumulative, d'abord destinée aux producteurs ... En tant qu'elle est l'aboutissement de la monopolisation de la gestion des biens de salut par un corps de spécialistes religieux, socialement reconnus comme les détenteurs exclusifs de la compétence spécifique qui est nécessaire à la production ou à la reproduction d'un corpus délibérément organisé de savoirs secrets (donc rares), la constitution d'un champ religieux est corrélative de la dépossession objective de ceux qui en sont exclus et qui se trouvent constitués par la même en tant que laïcs (ou profanes, au double sens du terme) dépossédés du capital religieux (comme travail symbolique accumulé) et reconnaissant la légitimité de cette dépossession du seul fait qu'ils la méconnaissent comme telle».

P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, p. 304

Questo lavoro nasce dalla tesi di dottorato che ho svolto tra il 2002 e il 2007 all'EPHE di Parigi, V Sezione di Sciences Religieuses, grazie ad una borsa di studio ottenuta nell'ambito del progetto DHERST, presso l'allora Istituto di Scienze Religiose dell'ITC di Trento, oggi Fondazione Bruno Kessler.

Si tratta dell'elaborazione della prima parte di tale tesi, in cui viene fornito un quadro introduttivo generale, relativo al IV e alla prima metà del V secolo, dei rapporti tra il monachesimo e le istituzioni ecclesiastiche.

L'analisi di questi secoli, in cui il monachesimo fiorì e si diffuse in Egitto, è utile anche per comprendere gli sviluppi del periodo successivo; d'altro canto, poiché occorre considerare la storia dei rapporti tra monachesimo e istituzioni ecclesiastiche nel suo insieme, il quadro sarà più completo soltanto con la seconda parte dello studio che concerne i secoli che vanno dal concilio di

Calcedonia del 451 fino all'arrivo dell'Islam e che, ci auguriamo, vedrà presto la luce.

Il lavoro si colloca nel solco di una tradizione di studi che, nell'ultimo ventennio, ha tenuto in considerazione gli aspetti politici, sociali ed economici legati agli sviluppi del monachesimo grazie anche al ricorso alle fonti documentarie, molto abbondanti in Egitto: fra tutti, faccio riferimento agli studi di James Goehring, di Arietta Papaconstantinou e di Ewa Wipszycka che ho utilizzato nel corso delle mie ricerche.

L'approccio metodologico che lo caratterizza si ispira alla lettura «incrociata» dei testi, nella convinzione che occorra una conoscenza di tutte le categorie e di tutti i generi delle fonti che riguardano l'Egitto cristiano e un'abolizione delle «barriere» tra gli specialisti delle differenti lingue per condurre delle ricerche che possano raggiungere dei risultati significativi da un punto di vista storico.

Alla luce di questo approccio multidisciplinare, lo studio delle fonti documentarie e una lettura critica dei testi letterari portano a mettere in dubbio la vulgata della separazione e del distacco dei monaci dal mondo e dunque, anche, dalle istituzioni ecclesiastiche. Questo è il punto di partenza e la cornice che caratterizza il presente studio, che spero possa essere considerato un contributo alla ricostruzione storico-filologica del monachesimo antico, delle sue funzioni religiose e sociali, della *communis opinio* sul monachesimo, della costruzione delle rappresentazioni interne ed esterne concernenti i monaci e le loro funzioni.

In particolare, al centro del mio interesse, sono le dinamiche di relazione tra i monaci e il mondo ecclesiastico, in primis vescovi, preti e diaconi, le ragioni e le occasioni dei loro scambi, dei loro conflitti e il campo comune entro cui questi rapporti si svolgevano. Le parti in causa sono dunque i monaci, i chierici e i laici, protagonisti delle dinamiche di spartizione delle competenze e dei processi di specializzazione e monopolizzazione di servizi e conoscenze.

Nel primo capitolo si introduce la pluralità del fenomeno monastico egiziano, attraverso alcune riflessioni sulle identità del monachesimo e sulla rete di rapporti tra monaci, istituzioni ecclesiastiche e il mondo dei laici secolari. Il capitolo presenta anche lo stato della ricerca su tre temi specifici quali la celebrazione della liturgia, il clero monastico e i monaci-vescovi .

Nel secondo capitolo, dopo qualche cenno sulla terminologia, si affronta la questione delle celebrazioni che venivano effettuate nelle chiese dei monasteri e il tema della partecipazione dei monaci alla vita liturgica.

Nel terzo capitolo, introdotto da una presentazione dei titoli monastici ed ecclesiastici, si studia la presenza di un clero monastico, la sua funzione liturgica, ma anche eventuali altre funzioni che distinguevano i monaci-chierici dai monaci-laici.

Nel quarto capitolo, si prendono in esame i compiti monastici peculiari: dal ruolo di padre spirituale a quello di economo, al fine di condurre una riflessione sulle specifiche funzioni monastiche.

Nel quinto capitolo, si approfondisce la questione dei rapporti tra monaci e vescovi e sono presentate alcune figure di monaco-vescovo.

Infine, nel sesto e ultimo capitolo, sono proposti due casi studio relativi ai rapporti tra monachesimo e istituzioni, rappresentati dalla biografia di Shenoute e da un archivio di papiri proveniente da un ambiente meliziano.

Questo libro non sarebbe stato possibile senza la fiducia che Antonio Autiero, direttore del Centro per le Scienze religiose della Fondazione Bruno Kessler, ha dimostrato nei miei confronti, dando vita ad occasioni che hanno permesso la continuazione e la diffusione delle mie ricerche.

Tengo poi a ringraziare Giovanni Filoramo, che mi segue con sguardo attento e scrupoloso da quando ho tentato di intraprendere questa strada di studi: la mia gratitudine nei suoi confronti è quella del discepolo verso il maestro.

Un ringraziamento dovuto va a Bernard Flusin, che ha seguito il mio lavoro di dottorato dalla sua genesi fino alla soutenance, con l'interesse di esplorare campi per lui inediti; insieme a lui non posso non ricordare il contributo essenziale di Ewa Wipszycka e di Alberto Camplani, senza i quali i miei studi non sarebbero mai proseguiti in questa direzione: a loro va un particolare ringraziamento, per tutto il tempo che mi hanno dedicato con generosità e per le indicazioni, le correzioni, il supporto costante.

Tra coloro da cui ho attinto continuamente risorse e spunti per questo lavoro, voglio ricordare Jean Gasco, Jean-Luc Fournet, Arietta Papaconstantinou, Jean Daniel Dubois, Ollivier Munich all'EPHE, James Goehring, Mark Sheridan, Malcolm Choat e Gorge Schmelz, punti di riferimento solidi nel campo della storia

del monachesimo egiziano; Claudio Gianotto, Adele Monaci e Natale Spineto e i colleghi e amici Roberto Alciati, Federico Fatti, Guido Mongini, Andrea Nicolotti, Rosamaria Parrinello, Emiliano Urciuoli e Fabrizio Vecoli dell'Università degli Studi di Torino, con i quali, da anni, ho il privilegio di discutere e lavorare.

Il prodotto a cui sono stata in grado di arrivare presenta limiti e imprecisioni, e in alcune parti ha il sapore della provvisorietà: di tali aspetti sono io la sola responsabile.

Mariachiara Giorda

Capitolo primo

Monachesimo e istituzioni: cenni introduttivi

1. «*Il deserto divenne una città*» (e le città si riempirono di monaci)

Le ricerche sulle origini del monachesimo in Egitto hanno dato rilevanza, negli ultimi decenni, agli aspetti politici, sociali ed economici,¹ che furono fondamentali alla genesi e allo sviluppo del fenomeno monastico, accanto alle ragioni spirituali; è innegabile, infatti, che il desiderio di ricercare qualcosa di diverso rispetto a una pratica cristiana vissuta tra le file del clero, e, più in generale, della chiesa ufficiale egiziana, giocò un ruolo importante nella scelta che fecero gli uomini chiamati i «pionieri del deserto». Il maggior grado di distacco dalla propria famiglia, casa o città, rese differente la scelta monastica delle origini dalle altre forme ascetiche che erano state condotte dagli uomini e dalle donne cristiane all'interno del proprio ambiente quotidiano. Non a caso la separazione più netta fu segnata, da un punto di vista linguistico, dalla lenta emersione del termine «monaco», che finì per sostituire quasi completamente le altre espressioni che facevano riferimento alle pratiche ascetiche.²

¹ J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*; G. GOULD, *Recent Work on Monastic Origins*. Per una rassegna sintetica delle interpretazioni sul sorgere del monachesimo, si veda M. SHERIDAN, *Primo monachesimo egiziano*, in A. CAMPLANI (ed), *L'Egitto monastico*. Si veda inoltre il contributo che si concentra sulle forme del monachesimo descritte nei papiri: M. CHOAT, *Fourth-Century Monasticism in the Papyri*.

² Cfr. E. WIPSYCKA, *Les communautés monastiques dans l'Egypte byzantine*; E. WIPSYCKA, 'Αναχωρητής, ἐρημίτης, ἐγκλειστος, ἀποτακτικός. *Sur la terminologie monastique en Egypte*. Sulla questione terminologica, si tornerà in modo approfondito nel capitolo successivo, nella sezione dedicata ai titoli.

Senza negare il distacco fisico e spirituale dal mondo, le fonti documentarie e una lettura critica dei testi letterari apportano elementi di criticità rispetto alla questione dell'assoluta separazione fisica dei monaci dal mondo: parallelamente alla decisione dei primi monaci di ritirarsi e di addentrarsi nel deserto, vi erano dei casi evidenti di interazione tra il mondo monastico e le istituzioni ecclesiastiche delle città e dei villaggi egiziani.³

In un saggio degli anni Novanta,⁴ J.E. Goehring ha evidenziato come sia inaccettabile l'opposizione città/deserto in termini di falso/vero, e come piuttosto si debba vedere nella costruzione del «mito del deserto»⁵ una metafora letteraria grazie alla quale il monaco del deserto divenne l'icona della rinuncia in Egitto. I prodotti letterari provenienti dal contesto monastico e che trattano il monachesimo egiziano confermano, secondo Goehring, questo modello vincente, a scapito invece della figura degli asceti dei villaggi e delle città, che pure continuarono a esistere.⁶

Tra le tracce interessanti che spingono a riconsiderare le affermazioni sull'isolamento del monachesimo, sarebbe sufficiente menzionare il fatto che fu Atanasio, vescovo di Alessandria, a scrivere la *Vita di Antonio* e a promuovere anche la divulgazione del monachesimo fuori dall'Egitto; a ciò si aggiungono le testimonianze degli esili del vescovo, ospitato nei centri monastici del deserto, o ancora dei viaggi di alcuni monaci ad Alessandria e in altre città e villaggi.

Le fonti letterarie e documentarie del IV e del V secolo forniscono anche esempi di interazione tra il mondo monastico e quello ecclesiastico, come i numerosi casi dei monaci che erano chiamati a ricoprire il ruolo di presbitero e di vescovo, o ancora come la costruzione di chiese all'interno di monasteri ordinate dal vescovo di quel territorio. L'esistenza di forme urbane di vita ascetica e monastica, nei villaggi e nella capitale egiziana,

³ A. MARTIN, *Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique*.

⁴ Si veda il capitolo «The Encroaching Desert», in J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, pp. 73-88.

⁵ Si rimanda agli studi di P. BROWN sul mito del deserto, in P. BROWN, *Il corpo e la società*, pp. 197-198. Si veda anche C. RAPP, *Desert, City, and Countryside*.

⁶ Sul carattere urbano del monachesimo pacomiano si veda, ad esempio, il capitolo «Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt», in J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, pp. 89-109.

è un altro degli argomenti che spinge a favore della necessità di ripensare la categoria della separazione:

«Tout en ayant renoncé au 'monde', les moines demeurent le plus souvent proches de lui. Les contacts, directs ou par correspondance, avec de simplex fidèles sont faciles et fréquents. Grâce à cela, les moines jouent un rôle très important dans la vie de la gens».⁷

I papiri che sono stati ritrovati in zone urbane, che attestano l'esistenza di monaci e monasteri nelle città,⁸ il ritrovamento archeologico di monasteri e celle in zone urbane e peri-urbane sono una testimonianza preziosa del rapporto del monachesimo con il mondo abitato, in direzione di una diversa valutazione dell'espressione che fa riferimento all'urbanizzazione del deserto, «il deserto divenne una città»:⁹ anche le città divennero, in una certa misura, deserto.

2. *Identità monastiche*

a. Il pluralismo monastico

Strettamente legato alle considerazioni sulle funzioni del monachesimo e sui rapporti con altri attori della comunità cristiana egiziana, è il tema complesso dell'identità del monachesimo antico;¹⁰ era questa un'identità plurima, inclusiva piuttosto che esclusiva, capace di assumere forme e volti anche molto diversi, che sfuggono al tentativo di un rigido incasellamento. Per utilizzare ancora le conclusioni di E. Wipszycka:

⁷ Si veda il recente contributo di E. WIPSZYCKA, *Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique*, p. 154.

⁸ P. Landlisten G 505, F 722 (346/347) e P.Oxy. XLVI 3311 (373/374) per il caso di monaci che vivono in città; all'inizio del V secolo si hanno le prime testimonianze di monasteri in città: P. Oxy. XLIV 3203; P. Neph. 16. Si vedano le riflessioni di M. CHOAT, *Fourth-Century Monasticism in the Papyri*, pp. 100-101, che sottolinea però il carattere non elitario dell'esperienza monastica e la presenza di monaci e monasteri nelle campagne e nei villaggi.

⁹ Si veda VA, 41,4. Per uno studio che si muove da questa suggestione: D. CHITTY, *The Desert a City*.

¹⁰ Si vedano i due numeri monografici degli «Annali di Storia dell'Esegesi»: *La costruzione dell'identità cristiana (II-VII secolo)*, 20 (2003), 1; *La pluralità delle identità cristiane antiche*, 21 (2004), 1.

«Les déplacements fréquents des moines d'une communauté à une autre ont pour conséquence que, bien que le monachisme égyptien soit fait, pour l'essentiel, d'un très grand nombre de petites communautés, l'ensemble des moines constitue un milieu compact».¹¹

Gli specialisti sono ormai concordi su questa difficoltà di definizione e analisi; pertanto, si pensa ad una 'unità nella diversità' del monachesimo; vi è una ricomprensione delle tipologie del fenomeno monastico. La classica dicotomia tra anacoreti e cenobiti, cui si aggiungono, come terza categoria, anche i monaci girovaghi,¹² deve essere superata da un'analisi più complessa del mondo popolato dai monaci: vi erano forme differenti di praticare la vita monastica e senza dubbio la mobilità dei monaci era un fattore da tenere in considerazione, perché favoriva l'unificazione culturale dell'ambiente monastico, in fatto di circolazione di idee, dottrine e posizioni. Non bisogna dimenticare che molti viaggi erano compiuti dai monaci con finalità specifiche quali, ad esempio, la vendita dei prodotti del lavoro svolto dai singoli o all'interno delle comunità monastiche. Altro, invece, erano i monaci erranti che si procuravano il sostentamento attraverso le elemosine e non avevano alcuna comunità o gruppo di riferimento;¹³ a questo gruppo, in particolare, si riferisce il canone 4 del Concilio di Calcedonia, che tenta di mettere fine a questa prassi dei monaci erranti, sottoponendoli all'autorità del vescovo.¹⁴

Allo stesso modo, l'attitudine del movimento monastico a comprendere e a non escludere e la labilità dei suoi confini spinge a considerare a tutti gli effetti dei monaci gli asceti che provenivano da comunità considerate eretiche o scismatiche:¹⁵ si

¹¹ E. WIPSYCKA, *Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique*, p. 154.

¹² A. GUILLAUMONT, *Les «remnuoth» de saint Jérôme*; C. CANNUYER, *L'identité des sarabaites*; D. CANER, *Wandering, Begging Monks*; M. CHOAT, *Philological and Historical Approach to the Search for the «third Type» of Egyptian Monk*; M. BLANCHARD, *Sarabaitae and Remnuoth*. Si veda inoltre il paragrafo «La mobilité des moines», in E. WIPSYCKA, *Moines et communautés monastiques*, pp. 391-401.

¹³ L'errore di D. Caner, nel volume citato nella nota precedente, consiste nell'avere interpretato ogni fenomeno di spostamento di monaci, come ricollocabile nella categoria dei monaci erranti: erano numerosi e frequenti i viaggi dei monaci che normalmente risiedevano in maniera stabile in un luogo.

¹⁴ *Calcedonia* 4.

¹⁵ Si veda l'articolo di J.C. O'NEILL, *The Origins of Monasticism*; cfr. anche il capitolo «Monastic Diversity and Ideological Boundaries in Fourth Century Christian Egypt», in J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, pp. 196-218.

pensi ai monaci meliziani,¹⁶ ma anche ai monaci presenti all'interno delle comunità manichee, soprattutto nel sito di Kellis;¹⁷ più controverso è invece il legame tra la biblioteca di Nag Hammadi e il monachesimo,¹⁸ che resta questione aperta.

Nel caso di queste comunità un tratto distintivo peculiare che, in un certo senso, poteva scavalcare i confini ideologici fragili, era l'appartenenza al movimento monastico. Negli archivi meliziani e manichei, i papiri illuminano il lettore su alcune differenze esistenti all'interno del monachesimo meliziano, ma sicuramente non sul piano della teologia o della dottrina. L'aderenza a un'ortodossia non emerge, come non emergono i dibattiti e le controversie dottrinali: i monaci sono anzitutto monaci e piuttosto si possono notare le differenze di pratiche ascetiche e di costumi di vita.

Per quanto concerne il monachesimo del IV e del V secolo in Egitto, occorre ripensare, dunque, l'uso e l'impatto delle categorie che funzionano su un piano ecclesiastico e dottrinale, ma che sono molto più deboli e meno definite se applicate alla vita ascetica: monaci e preti meliziani e non meliziani, abitavano e operavano insieme a Labla, asceti che avevano posizioni diverse rispetto a Origene e all'origenismo convivevano a Scete, almeno fino a prima del 399 e i pacomiani leggevano anche testi giudicati eterodossi.¹⁹ Tuttavia, fu a ragione dell'influenza ecclesiastica sul monachesimo che questi confini si irrigidirono e nel corso del V secolo la lente di lettura dell'ortodossia cominciò a funzionare anche all'interno del monachesimo, nel nome di un'ideologia ecclesiastica e dottrinale più rigorosa.

¹⁶ Nel corso dello studio ci occuperemo degli archivi monastici meliziani, che saranno presentati anche come caso studio.

¹⁷ Per l'attestazione di un monastero manicheo, si veda P. Kell. I Gr. 12 (IV sec.), P. Kell. V Copt. 12 (350-380); un monaco del medesimo gruppo è citato in KAB 975-976 (IV sec.). Si legga I. GARDNER, *He has gone to the Monastery*, e i riferimenti alla nota 8, pp. 197-198 di J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*. L. Koenen aveva già proposto dei contatti forti tra i primi missionari provenienti da comunità manichee e i primi monaci cristiani: L. KOENEN, *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*.

¹⁸ Sono state avanzate differenti ipotesi sul legame tra Nag Hammadi e il monachesimo, per i monaci che compaiono nel *cartonnage* del codice VII di Nag Hammadi: si vedano i papiri di IV secolo P. Nag. Hamm. Gr. 67 (per una dimora di monaci) 68, 72, 75, 76, 77, 78 e Nag. Hamm. Copt. 5, 6, 8 per l'attestazione di monaci e presbiteri. Si veda il contributo di E. WIPSZYCKA, *The Nag Hammadi Library and the Monks*, che nega la provenienza pacomiana del materiale usato a Nag Hammadi per rilegare i codici papiracei.

¹⁹ J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, p. 217.

b. L'abito fa il monaco

Tra i tratti identitari che aiutano a tracciare un profilo del monachesimo, l'abito monastico, lo σχῆμα è senza dubbio un elemento di primaria importanza.²⁰ L'abito «fa il monaco», se con «abito» s'intende non soltanto la veste esteriore dei monaci, ma anche l'*habitus* interiore, spirituale, e dunque la scelta ascetica e celibataria,²¹ che connota e distingue il monaco.²² La conservazione dello stato di celibato, la perenne rinuncia e la continenza sessuale sono i tratti distintivi su cui poggia l'identità monastica, il cui simbolo era l'assunzione dell'abito santo monastico, simbolo del candore e della perfezione.

Tra la fine del IV secolo e l'inizio del V secolo, nel *Trattato pratico* di Evagrio,²³ il prologo è dedicato alla descrizione dell'abbigliamento dei monaci che risiedono a Scete, al fine di spiegarne la simbologia.²⁴ L'abito monastico segna simbolicamente, ma anche nella prassi reale (non tanto quotidiana, per ragioni pratiche, quanto in momenti precisi della vita del monaco), l'assunzione della vita monastica.

Negli *Apophthegmata* non soltanto si trovano i riferimenti all'assunzione dell'abito come segno dell'inizio di una vita monastica,²⁵ ma anche non è raro trovare l'espressione «da quando indosso l'abito monastico», in riferimento alla decisione e alla scelta di una vita ascetica, in luogo della dichiarazione più semplice e diretta «da quando sono monaco».²⁶ L'espressione che segna l'inizio della vita monastica è talvolta preceduta dall'atto del ritiro – fisico o metaforico – nel deserto. L'abito segna l'inizio della vita nuova da monaco e costituisce il segno concreto e il simbolo della vita monastica durante il suo svolgimento: «vivere secondo l'abito», «essere degno dell'abito» e «restare fedele

²⁰ Mi permetto di rimandare a M. GIORDA, *La veste come fattore di identità*.

²¹ L'essenza del monachesimo è legata spesso alla scelta celibataria degli asceti; si veda lo studio di L. PERRONE, *Eunuchi per il regno dei cieli?*.

²² Nei secoli IV e V assistiamo a un'evoluzione della pratica celibataria, che in Oriente diventa dirimente per la vita di un monaco, mentre non è obbligatoria tra le scelte di un chierico.

²³ EVAGR., *Pract.*, prologo, pp. 483-495.

²⁴ Anche in IO. CASS., *Inst.*, prologo, pp. 35-55: l'ornamento esteriore dei monaci, l'*habitus monachorum* è perfettamente coerente con la loro bellezza interiore.

²⁵ La formula è quasi sempre la stessa: «da quando indosso l'abito monastico», «quando ho indossato l'abito monastico».

²⁶ Si leggano *Alph.Epiph.*, 4, *Alph.Theod.Pherme*, 2, N 243, N 246, N 365.

all'abito» significa essere coerenti alla scelta di vita monastica.²⁷ Le parti dell'abito sono metafora delle virtù:

«Dicevano gli anziani: 'Il cappuccio è il simbolo dell'innocenza, lo scapolare della croce e la cintura della virilità; viviamo dunque secondo il nostro abito'». ²⁸

Anche nelle fonti pacomiane vi sono riferimenti all'abito, alle sue componenti, alla cura, al lavaggio del vestiario, ai cambi consentiti.²⁹ Le fonti che descrivono lo σχῆμα monastico dei pacomiani sono numerose e tutte coerenti tra loro, pur nella varietà di combinazioni dei pezzi di abbigliamento e nella complessità della terminologia.³⁰ I monaci pacomiani devono comportarsi in modo conforme alla dignità della santa vocazione dell'abito indossato e nessuno può permettersi di offendere tale abito.³¹ Anche in un altro ambiente cenobitico, legato al monaco Shenoute, la consapevolezza di un'identità monastica legata all'abito monastico si evince a partire dall'infanzia del monaco, quando lo zio apa Pkiol riceve una rivelazione da un angelo del Signore:

«Quando ti sveglierai domattina, l'abito che hai messo su di te, mettilo sul piccolo Shenoute – era infatti l'abito di Elia il Tesbite che il Signore Gesù ti ha mandato per indossarlo – perché ecco egli diventerà un uomo giusto e santo dopo il quale non sorgerà nessun altro in ogni regione simile a lui. Egli fonderà un monastero e sarà di consolazione e protezione per tutti coloro che verranno al suo santuario e la sua chiesa rimarrà per generazioni». ³²

Lo *schema* è atteggiamento, costume, veste; come tale è segno di una scelta individuale, ma anche di un'identità collettiva. Ha un significato simbolico e indiziale:³³ sul piano reale segna il passaggio dalla condizione di secolare a quella di monaco ma anche, su un piano simbolico, è metafora della vita monastica.

²⁷ N 373b. Per un'attestazione in una fonte documentaria, si veda P. Neph. 7,5.

²⁸ N 55. Si veda anche *Alph.Serap.* 4.

²⁹ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 67-70; 81, 98, 99, 101-105. *Praecepta ac Leges*, in *Pach.lat.*, 15.

³⁰ K. INNEMÉE, *Ecclesiastical Dress in the Medieval East*, p. 99.

³¹ TEODORO, *Catechesi*, III,1, in *Pacomio e I suoi discepoli*, p. 298; ORSIESI, *Catechesi*, I,2, *ibidem*, p. 352.

³² V.She., 8: si rimanda al paragrafo su Shenoute per la discussione sulle vite e lo stato redazionale di tali testi.

³³ P. VAN MOOS, *Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol*, e R. BARTHES, *Histoire et sociologie du vêtement*.

Per entrambi i piani vale l'aderenza tra l'aspetto interiore e l'aspetto esteriore, poiché entrambi i sensi sono compresi nel termine σχῆμα. Alle origini del monachesimo, l'abito interiore ed esteriore contribuisce dunque a delineare un'identità monastica, che è individuale e collettiva.

c. Legislazione e monachesimo

Tracce di un'identità percepita anche all'esterno come autonoma sono desumibili dalle fonti giuridiche che abbiamo a disposizione per questo periodo: il monachesimo è definito esplicitamente per la prima volta nel 365, quando l'imperatore Valente incarica il *comes Orientis* di riportare ai propri doveri coloro che li hanno abbandonati con il pretesto dell'ascesi;³⁴ nel 390 la legislazione ingiunge ai monaci di abitare *loca deserta et vastas solitudines*,³⁵ precetto che viene abrogato nel 392.³⁶ Quale che sia l'interpretazione di questi passi e delle motivazioni che spinsero l'imperatore a dettare tali leggi, su cui torneremo in seguito,³⁷ è chiaro che il monachesimo era identificato come un movimento omogeneo da parte delle autorità politiche. Successivamente, ancora alla fine del IV secolo, la legislazione imperiale offre alcune testimonianze sul tentativo di sottomettere il monachesimo alle istituzioni: il mezzo più efficace per controllare i monaci pareva essere quello di subordinarli ai vescovi locali, responsabili della loro condotta.³⁸ Questa azione ha più di un significato, perché, se da una parte è il segnale di una subordinazione alla gerarchia, è anche un avvicinamento dei due mondi: il monachesimo inizia a essere compreso all'interno del mondo istituzionale e a farne parte. Nei decenni successivi si continuerà sulla medesima strada e la sottomissione dei monaci all'autorità dei vescovi sarà ribadita

³⁴ C. Th. 12, 1.63.

³⁵ C. Th. 16, 3.1.

³⁶ C. Th. 16, 3.2.

³⁷ Concordiamo con la posizione di Scarcella, che reputa che l'obiettivo principale dell'imperatore sia la pace e l'ordine sociale: A.S. SCARCELLA, *Condotta dei monaci e legislazione imperiale*. Questa attestazioni sono altresì importanti perchè mettono in relazione i monaci con il *saeculus*, il mondo e il gruppo dei laici secolari : questo aspetto diventerà sempre più importante nella legislazione imperiale e con Leone (CJ 1, 3.29) e Giustiniano (CJ 1, 3, 52, 9) sarà fondamentale separare i monaci, elemento portante della società, dal mondo profano: si veda sempre *ibidem*, pp. 341-342.

³⁸ C. Th. 16, 2.27.

anche nel 451 al Concilio di Calcedonia. Non interessa in questa sede una valutazione degli effetti di tali legislazioni, né della loro efficacia, ma interessa notare come il monachesimo andava costituendo una comunità, un movimento riconoscibile perché in possesso di tratti identitari peculiari, dalla popolazione laica secolare, dalle istituzioni ecclesiastiche, dalle autorità politiche.³⁹

3. Tre gruppi all'interno della «societas christiana»

Tra la fine del III e l'inizio IV secolo, il monachesimo si distingue da altri gruppi che compongono il panorama sociale cristiano. I laici secolari, i chierici e i monaci (che per la maggior parte alle origini del monachesimo erano laici) sono tre realtà distinte tra loro.

A. Faivre⁴⁰ pone all'inizio del III secolo la nascita di una barriera istituzionale tra chierici e laici, mostrando caratteristiche e ruoli di ciascuna di queste categorie. Egli afferma:⁴¹ «L'état monastique apparaît bien désormais comme une sorte de troisième état, entre celui de laïcs et celui des clercs»; questa frattura tra monaci, laici e chierici era, secondo l'autore, destinata a perdurare fino ai giorni nostri.⁴² Crediamo piuttosto sarebbe importante aggiungere l'aggettivo «secolare», non superfluo, per comprendere meglio l'identità monastica di questi secoli, che si distanziava da chi era nel *saeculus*, essendo tuttavia una realtà laica, almeno in gran parte.⁴³

Le riflessioni di B. Flusin sulla divisione tra chierici e laici sono oltremodo interessanti per le nostre riflessioni sullo stato monastico:

³⁹ M. HERRERO DE JAUREGUI, *La Legislación Imperial de los siglos IV-VI*. Un altro indizio presente nelle fonti giuridiche relativo all'identità autonoma del monachesimo, ma alla sua vicinanza al mondo ecclesiastico è la normativa di *C. Th.* 5, 3 che regola la successione dei beni, sia dei chierici sia dei monaci.

⁴⁰ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*. Si veda anche G.E. GOULD, *Lay Christians, Bishops and Clergy*.

⁴¹ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, p. 165.

⁴² *Ibidem*, p. 248.

⁴³ Si rimanda alla trattazione terminologica dei termini monaco, chierico, laico, secolare, del prossimo capitolo, che dovrebbe aiutare a rendere più chiare queste affermazioni.

«Les laïcs se définissent négativement comme les chrétiens qui ne sont pas clercs. Exclues de l'administration des sacrements (sauf le baptême en cas de nécessité. Ils le sont aussi le plus souvent de l'enseignement et de la prédication) ... Le monachisme, en grand essor à l'époque, est un phénomène essentiellement laïc. Son importance conduit à l'étudier à part.⁴⁴

Da qui si diramano, infatti, numerosi interrogativi sulla dimensione laica e clericale assunta dai monaci, che rappresentano il *fil rouge* della ricerca e il punto di partenza delle nostre ipotesi. I monaci avevano una propria specifica identità, erano in gran parte laici, ma alcuni erano stati consacrati diaconi, preti o vescovi; sicuramente erano 'altro' rispetto ai laici secolari, che abitavano spiritualmente e materialmente il mondo, con cui condividevano ben poco. L'esempio simbolo di questi rapporti è offerto dai due fratelli Eutimio ed Eusebio, che si erano lasciati arruolare tra le fila del clero sottoposto a Teofilo, per occuparsi dell'amministrazione di Alessandria, ma si erano poi dimessi da tale incarico perché non sopportavano gli affari del mondo: essi pertanto non rifiutarono il sacerdozio e lo *status ecclesiastico*, ma piuttosto la sua compromissione con il mondo.⁴⁵

Posta l'esistenza e l'identità dei tre gruppi, i monaci erano più distanti dal mondo laico secolare, (pur essendo in gran parte dei laici), che dal mondo delle istituzioni ecclesiastiche e anche la legislazione, come abbiamo avuto modo di notare, contribuì a marcare le linee di separazione o gli spazi di incontro.

Inoltre, la società cristiana composta da questi tre gruppi (chierici, monaci e infine laici secolari), evolverà molto presto in una società bipartita composta da monaci e chierici sempre più vicini da un lato, e laici secolari dell'altro: fu questo l'esito di una trasformazione sociale delle componenti religiose in cui le spaccature tra monofisiti e calcedonesi, dopo il 451, funsero da catalizzatore dei processi di formazione e divisione tra le gerarchie di riferimento. Processi di istituzionalizzazione e clericizzazione trasformarono il monachesimo da fenomeno laico in un gruppo molto più vicino alle istituzioni ecclesiastiche.⁴⁶

⁴⁴ B. FLUSIN, *Les structures de l'Eglise impériale*, in C. MORRISON (ed), *Le monde byzantin I*, p. 112.

⁴⁵ SOCR., *HE*, VI, 77.

⁴⁶ A questo proposito si veda la distinzione presente in uno dei canoni di Calcedonia, che sanziona chiunque faccia da mediatore in un commercio illecito e vergognoso, sia egli un chierico (κληρικός) oppure un laico (λαϊκός) o un monaco (μοναχός): *Calcedonia*, 2.

Tuttavia per il periodo di cui ci occupiamo (IV e metà del V secolo), si può affermare che il monachesimo costituiva un gruppo a sé, rispetto a quello dei chierici e soprattutto rispetto a quello dei laici secolari, non necessariamente in conflitto.

Nel definire l'identità del monachesimo dei primi secoli, la lettura del monachesimo come fenomeno fondato sul carisma, latore cioè di un'autorità antagonista a quella istituzionale perché carismatica,⁴⁷ che ha interpretato il rapporto tra monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in prevalenza attraverso le categorie del conflitto e della competizione,⁴⁸ cessa di funzionare a pieno dopo alcuni decenni dalle origini monastiche; non a caso non abbiamo insistito su questo fattore nella breve riflessione sull'identità monastica.

Come scrive A. Martin, riprendendo a sua volta un pensiero di E. Wipzyscka,

«Dans son rapport au Congrès des Etudes coptes à Leiden en 2000, Ewa Wipszycka, tout en saluant l'apport des travaux anglo-saxons des dernières années sur le monachisme égyptien – spécialement sur la question des tensions entre moines charismatiques et hiérarchie ecclésiastique – à partir des concepts de la sociologie wébérienne, en montrant aussi les limites. La principale difficulté, faisant – elle remarquer, vient du fait que les sources dont nous disposons actuellement, tant monastiques qu'ecclésiastiques, aussi déformées – voire censurées – sont-elles, n'autorisent pas à mettre systématiquement en opposition 'mouvement charismatique' et 'institution ecclésiastique'».⁴⁹

La studiosa prosegue dicendo che, se alcuni gruppi rifiutarono di entrare nelle dinamiche di interazione e furono anche l'oggetto di attacchi più o meno sistematici da parte delle istituzioni, gran parte delle comunità di anacoreti concentrate vicino ad Alessandria

⁴⁷ Per una rassegna della bibliografia esistente su carisma e istituzione in ambito monastico si rimanda al volume di F. VECOLI, *Lo spirito soffia nel deserto*. Si veda inoltre il volume già citato A. CAMPLANI - G. FILORAMO (edd), *Foundations of Power*, e in particolare il saggio introduttivo di G. FILORAMO, *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism: an Introduction*, pp. 1-10.

⁴⁸ Si veda A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, p. 190, nota 110, che cita lo studio di K.H. BACHT, *Mönchtum und Kirche*, pp. 113-114. Per un'ampia bibliografia sul tema, per una netta separazione tra la Chiesa ufficiale, la *Reichskirche costantiniana* e l'istituzione monastica, si veda lo studio del 1957 di E.A. DE MENDIETA, *Le système cénobitique basilien*. Si legga inoltre l'articolo di M.A. WILLIAMS, *The Life of Antony*.

⁴⁹ A. MARTIN, *Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique*, p. 15.

(Nitria, Celle e Scete), le comunità del Medio Egitto che risalivano dalla figura di Antonio e le comunità pacomiane, accettarono di interessare legami con l'episcopato locale e alessandrino, pur mantenendo le giuste distanze, la loro autonomia e la loro specificità.⁵⁰

Alla luce di un processo di istituzionalizzazione, si deve parlare piuttosto di un'integrazione sempre più profonda delle istituzioni ecclesiastiche e del monachesimo e di un intensificarsi delle collaborazioni e dei loro rapporti; all'insegna di una comune costruzione di un'identità cristiana egiziana specifica, tale progetto diventerà evidente all'indomani di Calcedonia e definirà il cristianesimo copto, rispetto alla fede e alla politica ortodossa bizantina.

Le modalità di relazione tra i monaci e il clero si giocano sul piano dell'interazione, della collaborazione, ma anche della spartizione dei territori e delle competenze. Vi è un grado di autonomia, vi sono spazi e tempi di conflitto, di collaborazione e anche di strumentalizzazione ed etero-direzione reciproca.

Negli anni Cinquanta Ueding, sottolineò l'aspetto del controllo tra le diverse forme di relazione:

«Mönchtum und Hierarchie sind in den ersten Jahrhunderten religiöse Welten die, wo sie miteinander in Berührung kommen, sich verstehen und anerkennen. Man hat eine offizielle Festlegung, eine besondere Einordnung des Mönchtums in die Gesamtkirche offenbar nicht für notwendig gehalten ... die Bischöfe haben sich um das Eigenleben der Kloster offenbar normalerweise 'autoritativ' wenig oder gar nicht gekümmert, es sei denn bei öffentlichen Ärgernissen die ein Skandalum für die Gemeinde waren. Die Mönche stehen nur wie alle Diözesanen unter der Jurisdiktion der Bischöfe; und selbst die Freizügigkeit vieler Mönche (man denke an die vielen erbaulichen Reisen) hat die Bischöfe zunächst nicht zu einer disziplinären Festlegung veranlaßt».⁵¹

Un caso interessante ed eloquente che permette, al contempo, di descrivere le forme del monachesimo, plurale e sfaccettato e soprattutto di fonire un *exemplum* delle dinamiche tra monachesimo e istituzioni, è quello offerto dalla crisi origenista scaturita a partire dalla lettera dei Teofilo del 399 che scatenò l'opposizione di numerosi monaci.⁵² Al di là delle ragioni teologiche, la politica

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵¹ L. UEDING, *Die Kanones von Chalkedon*, in particolare p. 578.

⁵² Per le conseguenze del noto episodio sui rapporti tra monaci e istituzioni, si veda A. MARTIN, *Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique*, pp. 42-46.

ecclesiastica ebbe successo e Teofilo riuscì nell'intento di riserrare i monaci attorno a sè, risparmiando coloro che si erano dimostrati fedeli e punendo con la violenza gli altri. Il progetto di costruire una Chiesa unica e omogenea, solida per ciò che riguardava possibili ostacoli, si compiva perfettamente e la possibilità di comprendere in questo progetto i monaci, forzando quella fluidità di confini e quella tolleranza delle differenze di cui si è parlato sopra, diventava reale e concreta.

4. «*Status quaestionis*» di alcune tematiche

Nel difficile equilibrio tra autonomia, identità e interazioni dei due gruppi che qui interessano, – quello dei monaci e quello delle istituzioni ecclesiastiche –, l'ordinazione sacra e la possibilità di gestire il culto, fondato in particolare sulla liturgia eucaristica, sono i caratteri principali che distinguono laici ed ecclesiastici; per studiare il rapporto tra monachesimo e istituzioni ecclesiastiche nella fase primitiva del monachesimo egiziano, partiremo dunque da una riflessione sulle pratiche liturgiche diffuse tra i monaci, poiché nessuna celebrazione può essere compiuta senza la presenza di un chierico. Questo permette di individuare tutte le forme attraverso cui i monaci si accostavano alle riunioni liturgiche poiché talvolta si spostavano nelle chiese dei villaggi vicini per partecipare a esse, mentre in altri casi alcuni chierici 'di passaggio' si recavano all'interno dei monasteri o prestavano visita alle celle degli anacoreti per poter svolgere la celebrazione; vi era poi il clero monastico, composto da monaci che erano divenuti *a posteriori* presbiteri o diaconi, o chierici che avevano scelto la vita monastica. È anche interessante il rapporto tra vescovi e monaci, che si traduce non solo nel controllo e nelle forme di reciproca influenza, ma trova anche espressione nel modello del vescovo-monaco che è una costante nella storia della Chiesa egiziana.

Mancano studi sistematici che trattano il tema dei rapporti tra monachesimo e istituzioni ecclesiastiche in Egitto e si proporrà dunque in questa sede una rassegna – che non ha la pretesa di essere esaustiva – riguardo ai tre temi sopra citati che hanno costituito un oggetto d'indagine privilegiato della nostra ricerca: la celebrazione della liturgia, in particolare la liturgia eucaristica, tra i monaci e nei monasteri; la presenza e il ruolo del clero

monastico, e infine il rapporto tra i monaci e i vescovi e la figura-modello del monaco-vescovo.

La prima questione è dunque la partecipazione dei monaci alla liturgia eucaristica, che è segnale del rispetto da parte dei monaci per la vita istituzionale ecclesiastica e, nel caso in cui la celebrazione avvenga dentro un monastero, della presenza di un clero all'interno dei contesti monastici, che poteva essere residente (clero monastico) o soltanto 'di passaggio'. Secondo gli studi di J.M. Besse,⁵³ il posto occupato dalla liturgia eucaristica presso i monaci era importante fin dall'inizio, mentre E. Dekkers⁵⁴ considerava che fosse diffusa tra i monaci «una sotto-stima della liturgia». Vi sono diversi studi che hanno provato a mettere in luce, approdando a risultati diversi, la partecipazione dei monaci alla liturgia.⁵⁵ Tra questi, la ricerca di V. Desprez⁵⁶ sui rapporti tra gli antichi monaci e l'eucaristia offre un quadro generale della pratica eucaristica della Chiesa antica e dei monaci che, a partire da una distinzione tra la pratica e le speculazioni ortodosse e quelle eretiche, rivela la sua posizione confessionale e ideologicamente orientata.

Per ciò che concerne il clero monastico in particolare, è soprattutto E. Wipszycka che, ampliando il campo d'indagine partito dall'accostamento dei monaci alla liturgia eucaristica, ha messo in luce tutte le questioni che ruotano attorno ai monaci-chierici (presbiteri e diaconi), conducendo una ricerca sul clero monastico: il contributo di E. Wipszycka rappresenta dunque un punto di partenza fondamentale per le nostre riflessioni.⁵⁷

Lo studio più generale dei rapporti tra i monaci ed il clero apre le porte a una trattazione più complessa che chiama in causa anche un altro gruppo non identificabile né con gli uni né con

⁵³ J.M. BESSE, *Les moines d'Orient*, pp. 411-430, 352-354.

⁵⁴ E. DEKKERS, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*.

⁵⁵ J. MORSON, *The Blessed Eucharistic in Monastic Egypt*; B. STEIDLE, *Die Regel St. Benediktis, excursus*, pp.189-198; G. PENCO, *Eucaristia, asceti e martirio spirituale*, e infine H.A. HALL, *The Role of the Eucharist*.

⁵⁶ V. DESPREZ, *Le monachisme primitif*.

⁵⁷ E. WIPSYZKA, *Les clercs dans les communautés Monastiques d'Egypte*, e il capitolo «Les clercs dans les communautés monastique d'Egypte», in E. WIPSYZKA, *Moines et Communautés*, pp. 471-566. Alcuni precedenti degni di nota sono: G.J.M BARTELINK, *Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie*; J.P. THOMAS, *Private Religious Foundations in Byzantine Empire*, pp. 69-71, sulla penetrazione e l'interazione di chierici e monaci nella società laica; G.E. GOULD, *Early Egyptian Monasticism*.

gli altri, vale a dire i laici secolari, indicando con questo termine coloro che non erano ordinati e quindi erano laici e non erano neanche monaci, dunque erano secolari. Il tema del clero monastico offre l'occasione per riflettere non solo sull'interazione, la collaborazione o la sovrapposizione di ruoli tra monaci e chierici, ma anche sull'autonomia e sulla spartizione delle competenze. Vi sono spazi in cui, almeno in questi secoli, l'autorità dei monaci resta la sola riconosciuta, soprattutto dai laici secolari; un esempio è rappresentato dalle pratiche non ancora istituzionalizzate di direzione o accompagnamento spirituale offerto dai monaci o dalla possibilità che monaci non ordinati chierici ricoprissero il ruolo di economi, amministratori, responsabili dei monasteri.

Sul sotto-tema dei rapporti tra monaci e vescovi e sulla figura dei vescovi-monaci si tornerà approfonditamente in seguito, per la centralità degli studi ivi condotti, di cui un recente contributo di C. Rapp costituisce una buona sintesi.⁵⁸

Per queste ragioni, abbiamo reputato importante affrontare in modo sistematico il tema dei rapporti tra monachesimo e istituzioni ecclesiastiche nei primi due secoli di vita del movimento monastico.

⁵⁸ P. ROUSSEAU, *The Spiritual Authority of the Monk-Bishop*, e A. STERK, *Renouncing the World, Yet Leading the Church*; C. RAPP, *Holy Bishops in Late Antiquity*.

La liturgia monastica

1. *Premessa terminologica: le celebrazioni e i luoghi delle celebrazioni*

a. La terminologia liturgica

Crediamo sia opportuno fornire una rapida sintesi della terminologia utilizzata in riferimento alla pratica liturgica, poiché la gamma di termini ed espressioni è vasta e la distinzione semantica tra di essi non sempre è precisa, soprattutto nei primi secoli. Senza la pretesa di esaurire la questione, partire dal vocabolario può essere utile per individuare nei testi che stiamo indagando le situazioni e le occasioni di celebrazione liturgica, *in primis* quella eucaristica.¹

Il termine maggiormente utilizzato nelle fonti di lingua greca per designare l'insieme delle cerimonie del culto cristiano è la parola λειτουργία, che ha il senso etimologico di servizio pubblico e che viene affiancato da altri termini tecnici più specifici che si trovano anche nei testi monastici delle origini; essi sono εὐχαριστία, σύναξις, μυστήρια, εὐλογία, προσφορά, ἀγάπη.

Il termine εὐχαριστία, che originariamente si riferiva alla parte centrale della celebrazione eucaristica che precede la con-

¹ Per un primo approccio al tema della liturgia antica, si faccia riferimento a questa bibliografia sintetica: A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée*, e, dello stesso autore, *The Search for Origins of Christian Worship*; R. TAFT, *Liturgy in Byzantium and Beyond*. Lo studio che si è rivelato più utile per le nostre esigenze di un'introduzione alla liturgia antica egiziana, è stato: M.E. JOHNSON, *Liturgy in Early Christian Egypt*, organizzato in: 1. Christian Initiation; 2. Eucharistic Liturgy and Anaphora; 3. Orders, Hours and Liturgical Year; 4. Conclusion.

sacrazione del pane e del vino, passò spesso a indicare il rito nella sua interezza.²

La *σύναξις* è il termine che fa riferimento alla assemblea liturgica eucaristica ma anche più in generale a un'assemblea legata a una festività in ricordo di santi e martiri o una semplice occasione di incontro; senza dubbio è il termine maggiormente diffuso e utilizzato per la liturgia eucaristica,³ quando si vuole fare riferimento al valore collettivo e assembleare della celebrazione:⁴ *σύναξις* e il verbo corrispondente *συνάγειν* si trovano di frequente in tutte le fonti documentarie e letterarie. Basterà citare l'esempio di un detto per comprenderne l'utilizzo più diffuso:

«Alcuni padri dicevano riguardo all'abba Marcello il Tebano che il suo discepolo aveva l'abitudine di dire che egli, quando si apprestava a recarsi la domenica alla *synaxis*, si preparava e recitava a memoria una parte delle Scritture fino a che non arrivava alla Chiesa; e mentre meditava non muoveva le labbra affinché alcuna persona lo ascoltasse. E quando assisteva alla *synaxis*, il suo petto si bagnava di lacrime. Diceva, in effetti: 'Mentre si svolge la *synaxis*, io vedo la chiesa come un fuoco e quando la chiesa si disperde, anche il fuoco si ritira, a sua volta'».

Notiamo alcuni elementi: in questo brano si ha la testimonianza relativa a un monaco che prende parte alla *synaxis* di domenica in una chiesa (*ἐκκλησία*).

La *προσφορά* è l'offerta,⁵ il sacrificio; più precisamente può essere l'offerta dei fedeli all'altare, l'azione rituale che consacrava i doni o il risultato di quest'ultima, cioè il pane e il vino consacrati durante la celebrazione eucaristica.⁶ Il termine fa anche riferimento alle risorse che erano gestite dalle chiese e dai monasteri che erano destinate all'assistenza dei poveri: in questo senso lo stesso termine poteva significare le offerte destinate alle opere di carità. Il termine è inoltre legato ai defunti e alle donazioni e preghiere fatte in loro onore: si incontrano nei

² Anche con l'espressione *μυστήριον* si fa normalmente riferimento al sacramento eucaristico, con enfasi particolare sull'azione sacramentale: cfr. l'uso del termine in *Alph. Dan.*, 7 dove si alternano il significato generico di mistero religioso e di sacramento eucaristico. Nello stesso detto ricorre anche il termine *εὐχαριστία*.

³ La sua fissazione avvenne nei canoni del concilio di Laodicea: *Laodicea*, 35.

⁴ Per una prima ricerca terminologica sul significato di questi due termini, si veda il LAMPE, s.v. «*εὐχαριστία*» e «*σύναξις*».

⁵ Tale pratica è organizzata nel concilio di Laodicea: *Laodicea*, 14, 19, 58.

⁶ Per un uso molto più tardo del termine, con questo significato, si veda Io. MOSCHUS, *PS*, 42.

testi monastici numerosi esempi dell'uso di προσφορά in quanto offerta caritativa.

I dati che emergono dalle fonti canoniche, sono segno di un tentativo di organizzazione e regolazione di essa. Si legga, a titolo di esempio, un estratto dal canone 18 del Concilio di Nicea del 325:

«Questo grande e santo concilio è venuto a conoscenza che in alcuni luoghi e città i diaconi danno la comunione ai preti (κοινωνία) malgrado i sacri canoni e la consuetudine proibiscano che chi non ha il potere di consacrare (προσφέρειν) dia il corpo di Cristo a chi può consacrarlo». ⁷

L'atto di consacrazione del corpo di Cristo e la celebrazione dell'eucaristia sono indicati con il verbo προσφέρειν, che all'inizio del IV secolo è dunque il termine fissato ufficialmente nel primo Concilio ecumenico per fare riferimento alla consacrazione eucaristica.

Un canone del Concilio di Laodicea, della seconda metà del IV secolo, il 19, afferma:

«La preghiera per i catecumeni si dovrà dire a parte, rispetto all'omelia del vescovo; dopo l'uscita dei catecumeni si dirà la preghiera per i penitenti e dopo che questi hanno ricevuto l'imposizione delle mani e sono ugualmente usciti, si diranno tre preghiere per i fedeli, la prima a voce bassa, la seconda e la terza ad alta voce. In seguito, ci si scambia la pace. Dopo che i preti avranno dato la pace al vescovo, anche i laici la daranno; dopo si farà la santa offerta e sarà permesso ai soli chierici di avvicinarsi all'altare dell'offerta e di comunicarsi». ⁸

Occorre notare inoltre che anche qui, come nel canone di Nicea, l'oggetto della comunione, durante la quale soltanto i chierici hanno diritto di avvicinarsi all'altare e comunicarsi, è espresso con il termine προσφορά. Il termine ricorre ancora nel canone 58, in riferimento alla pratica eucaristica svolta *extra missam* e *extra ecclesiam*: «I vescovi e i preti non facciano l'offerta nelle case». ⁹

Il sacrificio nelle case è offerto grazie agli spostamenti dei chierici: il divieto sembra toccare non tanto la pratica di ricevere pane benedetto, altrove affermato e consentito, ma di celebrare l'eucaristia e di consacrare all'interno delle case. Il termine προσφορά fa anche qui riferimento al rito eucaristico *tout court*.

⁷ Nicea, 18.

⁸ Laodicea, 19.

⁹ Laodicea, 58.

L'εὐλογία era, generalmente, la benedizione impartita su persone o cose, anche in riferimento alle benedizioni pronunciate sul popolo durante la liturgia eucaristica. Il termine è anche adoperato per indicare le specie eucaristiche del pane e del vino sia prima sia dopo la loro consacrazione. Si dava questo nome anche al pane benedetto che era stato offerto in chiesa durante la liturgia ma non era stato consacrato, ed era destinato ai fedeli che non avevano ricevuto la comunione durante la liturgia eucaristica, perché impossibilitati o perché penitenti. Il medesimo uso era fatto del pane consacrato e conservato dall'eucaristia: tale pane era distribuito in un secondo tempo e in alcuni casi divenne dono e distribuzione di cibo per i poveri.¹⁰

Un canone del Concilio di Laodicea tratta la pratica dell'εὐλογία, indicandone modalità riconosciute come lecite: «Durante il tempo di Pasqua non si invii più l'eucaristia come εὐλογία, in diocesi straniera».¹¹

Era prassi che i vescovi inviassero i pani dell'εὐλογία nel segno di una comunione spirituale, ai fedeli e tra loro. Il senso del canone non è così evidente, perché non è chiaro su cosa si ponga l'accento: sul divieto *tout court* di inviare *eulogie*, sul fatto che esse siano inviate in diocesi straniera o sul periodo del calendario liturgico, vale a dire il tempo pasquale. Nel primo caso si vorrebbe intervenire sulla pratica dell'eucaristia a domicilio, nel secondo il problema sarebbe rappresentato dalla spartizione e gestione delle competenze (a ciascun vescovo la sua diocesi), mentre nel terzo caso la questione verterebbe sul tempo liturgico pasquale, durante il quale, dagli albori delle origini cristiane, era obbligatorio partecipare all'eucaristia e comunicarsi. Crediamo che il canone 14 di Laodicea vada letto nell'ottica di regolarizzare le pertinenze dei vescovi, confinando l'autorità di ciascuno di loro al territorio di competenza e non come imposizione del divieto di inviare e consumare l'*eulogia*.

Interessante per l'Egitto era la pratica dell'ἀγάπη: con questo termine si fa riferimento, tra le altre pratiche e i valori cristiani, a un pasto comune, cui erano invitati anche i poveri, con espliciti intenti di carità organizzata e gestita dalla struttura ecclesiastica, che precedeva o seguiva l'eucaristia.¹² Tale pratica era stata

¹⁰ F.J. DÖLGER, *Die Eucharistie als Reiseschutz*.

¹¹ *Laodicea*, 14.

¹² C. DONAHUE, *The ΑΓΑΠΗ of the Hermits of Scete*; A. ALCOCK, *The Agape*.

introdotta allo scopo di imitare quanto aveva fatto Gesù Cristo nell'Ultima Cena prima di consacrare l'Eucaristia, associando alla memoria l'impegno, la solidarietà nei confronti dei fratelli cristiani, qualunque fosse la loro condizione. Le Sacre Scritture sono la fonte originaria di questa pratica:¹³ l'apostolo Paolo denuncia una trasgressione di costumi nel consumare la Cena del Signore, durante la quale i fedeli più abbienti, che molto spesso si alzano dalla tavola satolli e ubriachi, si servono per primi senza riguardo per coloro che sono indigenti e quindi più bisognosi. Nel testo dunque i fedeli sono richiamati alla disciplina e sono invocate le istituzioni affinché si ponga un freno a questa situazione di disordine. Relativamente a tale pratica, sappiamo che, come l'eucaristia, essa era presieduta dal vescovo ed era organizzata e gestita in una cornice di inni, preghiere, esortazioni e invocazioni che aiutavano a mantenere il carattere semiliturgico del pasto. La pratica dell'ἁγία, spesso scambiata con l'eucaristia stessa, fu abbandonata dopo le origini, a causa dei disordini e delle confusioni che essa ingenerava e sicuramente a causa dell'accresciuto numero di fedeli che avrebbe comportato seri problemi organizzativi: ciò avvenne molto presto, alla fine del I secolo, ma in Oriente fu conservata come riunione comunitaria o sottoforma di pasti serali conditi con preghiere, letture scritturali e canti sacri. Sia in Oriente sia in Occidente restò nella tradizione come funzione extra-liturgica, autonoma, tenuta in giorni e ad ore diverse, molto probabilmente senza alcun carattere obbligatorio e ad essa prendevano parte il clero e i poveri.¹⁴ Sopravvisse dunque con modalità diverse e fu probabilmente conservata in Egitto, soprattutto nei circoli monastici, sotto forma di pasto comune per alcuni secoli. Da una testimonianza inserita in un testo monastico, l'*Historia Lausiaca*, che fa riferimento alla pratica dell'ἁγία, si apprende che per essa erano necessari dei pani, che poteva essere dedicata *ad personam* e poteva essere seguita dalle offerte (προσφορά).¹⁵

Questa sintetica presentazione di termini liturgici vorrebbe servire a mostrare la varietà, le imprecisioni e anche l'ambiguità nell'uso di essi nei primi secoli della storia del Cristianesimo; ciò comporta che si presti molta attenzione nella ricerca e nell'analisi

¹³ 1Cor 11,18-34.

¹⁴ Si veda anche B. REICKE, *Diakonia, Festfreude und Zelos*, pp. 139 ss.

¹⁵ In questo caso è il demonio che per tentare il Monaco Natanaele si finge un giovane, servo di un tale a cui sta portando i pani per le celebrazioni: *HL*, 16,5.

della terminologia che conduce all'individuazione, nei testi che ci interessano, delle pratiche che si stavano diffondendo in Egitto.

b. I luoghi: gli edifici cristiani

La disposizione e l'organizzazione dei *loca sanctorum*, chiese, monasteri e altre tipologie di edifici religiosi, rispondono a una geografia e ad una strategia religiosa che tende a costruire una gestione rituale del territorio, con una rete omogenea di luoghi di culto, laddove esistono diversi equilibri tra lo spazio urbano e quello suburbano.¹⁶ Vi è dunque una «strategia territoriale integrata», che comprende sia le chiese sia i monasteri, entrambi edifici necessari alla vita religiosa in Egitto.

Il tentativo di porre in luce l'ambiguità di alcuni termini, di ricostruire la disposizione topografica dei monasteri, delle chiese e in generale degli edifici cristiani, di comprendere la presenza di chiese all'interno dei monasteri, sono operazioni utili per affrontare la questione degli spostamenti dei monaci al villaggio vicino per le celebrazioni, il passaggio di chierici nella chiesa del monastero o l'eventuale presenza di un gruppo di monaci-chierici all'interno del sito monastico.

«Edificio cristiano» è il termine utilizzato in riferimento a tutti i luoghi che hanno una funzione religiosa, siano essi chiese, monasteri, oratori, *martyria* e in molti di questi era normalmente celebrato il culto liturgico.¹⁷

Per quanto concerne le fonti provenienti dall'Egitto, vi sono molti modi con cui chiamare questi luoghi: innanzitutto il luogo può essere dedicato a un santo, e in tal caso si ha il nome del titolare della dedica che normalmente è preceduto dal titolo ἄγιος, apa, abba, ἄγιος apa, ἄγιος abba, oppure il dedicatario può essere specificato da titoli molto più lunghi, con numerosi aggettivi; soltanto una dozzina di monasteri in Egitto portano la dedica a un santo, mentre numerosissime sono le chiese consacrate a un santo. Tra questi si nota un gran numero di santi biblici, di santi

¹⁶ Importantissimo è lo studio di A. Papaconstantinou, che propone una mappa geografica del territorio egiziano costruita sulla dislocazione dei luoghi di culto dei santi: A. PAPAConstantINOU, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abassides*; della stessa autrice, *Là où le péché abondait*. Cfr. anche J.F. BALDOVIN, *The Urban Character of Christian Workship*.

¹⁷ Questa presentazione si inserisce metodologicamente nel filone di studi della «Kultopographie chrétienne»: cfr. J. GASCOU, *Un codex fiscal hermopolite*, pp. 70-71.

antichi popolari in tutto l'Egitto e di martiri, tra cui in verità molti sono martiri locali. La formula più frequente è «ἄγιος» e che può, in certi casi, essere accompagnata dall'espressione generica τόπος. Si deve infine ricordare che c'è la possibilità di mettere o lasciare inespresso l'aggettivo ἄγιος davanti al nome del santo, rendendo ancora più eterogeneo il modo di menzionare il luogo. In molti casi, quando l'aggettivo «santo» manca, (le chiese e i monasteri di «...» o di «abba/apa») è difficile comprendere se si tratta del riferimento al fondatore, al direttore o al santo al quale il luogo può essere dedicato e consacrato e le tre possibilità possono essere valide come alternative, ma non interessa in questa sede approfondire la questione dell'identità del dedicatario, che sia o non sia santo, di un edificio cristiano.¹⁸ Si deve soltanto aggiungere che, nel caso esso sia dedicato a qualcuno, può essere chiamato con il solo nome del dedicatario, con il nome generico di τόπος ma anche con termini più specifici quali ἐκκλησία, μοναστήριον, εὐκτήριον.¹⁹

Vi sono molti edifici che non sono dedicati a nessuno, ma sono accompagnati da toponimi, dal nome di espressioni di vario genere, che magari fanno riferimento a caratteristiche specifiche dell'edificio; le denominazioni usate per i monasteri mostrano molta più varietà che quelle usate per le chiese e in effetti si incontrano, oltre alla indicazioni di luogo, soprannomi, allusioni a origini etniche, nomi di fondatori anche laici, maestri e uomini religiosi del passato divenuti celebri e più raramente eponimi riferiti ai superiori del momento; molto spesso per quanto riguarda i monasteri, i patroni sembrano provenire piuttosto da una tradizione monastica locale, ma non sempre è possibile identificare i personaggi richiamati nei titoli monastici.

Il termine τόπος può essere utilizzato per le chiese, come per i monasteri e non è un luogo legato necessariamente alle reliquie di un santo, poiché alcuni hanno il nome di persone comuni; ci pare interessante riportare le riflessioni di E. Bernard sul termine in questione:

«Al termine di questa analisi, si può concludere che il senso della parola *topos* nell'epigrafia greca d'Egitto non è evidente. Ma in alcuni casi la

¹⁸ *Ibidem*, pp. 268-270.

¹⁹ Il termine *martyrion* è solo lateralmente interessante, perché implica un culto dei martiri, ma più tardivo: A. GRABAR, *Martyrium*.

considerazione della provenienza dell'iscrizione dove compare la parola, del suo contesto archeologico, del supporto sul quale è impressa e del contesto permette di stringere di più il significato della parola e di vedere se si tratta di un terreno, di un edificio, di un luogo consacrato o no, di un santuario, di un luogo di sfruttamento, di un bene immobile di una associazione, di un'area di un commercio e di eliminare il significato di sepoltura. Sicuramente, in ogni caso, il senso di questa parola che ci pare vaga era chiara per un anziano che sapeva di cosa parlava. La difficoltà esiste solo per un lettore moderno».²⁰

Il termine *compare* molto di frequente nei documenti, ma anche nella letteratura monastica già nella *Vita di Antonio*, dove si legge che Antonio, dopo avere osservato le differenti virtù degli asceti, tornò nel luogo (τόπος) della sua ascesi: anche se non è usato assolutamente, il termine inizia a indicare un luogo connotato in senso spirituale.

In modo simile, il termine ὄρος non indica solo una montagna, ma spesso è utilizzato per sostituire il termine monastero:²¹ in un papiro datato il 15 settembre 323, è citata una casa acquistata da un monaco, nell'ὄρος chiamato Phathor. Si tratta di un monastero, ubicato nel *nomos* dell'Heracleopolite, come il monte (in copto *toou*) dove Pacomio praticava l'ascesi con il suo maestro Palamone insieme ad altri monaci.²²

L'uso di κελλίον, singola cella del monaco, è diffuso in tutta la letteratura monastica e senza dubbio anche nei documenti: le occorrenze sono continue e fanno riferimento alla cella del monaco, sia essa individuale o inserita in una struttura collettiva.²³

²⁰ E. BERNARD, *Τόπος nelle iscrizioni greche d'Egitto*, che conclude il suo articolo sulla terminologia delle iscrizioni con queste parole, p. 110. Si veda anche P. CHANTRAINE, s.v. «τόπος», in *Dictionnaire étymologique*, p. 1125, e LAMPE, s.v. «τόπος». P. BARISON, *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo*, p. 43, nota 4; G. GHEDINI, 'O τόπος nel P.Oxy. 1492, p. 337; G. GHEDINI, *Lettere cristiane dai papiri greci*, p. 51, nota 11; P. DE ROSSI, s.v. «locus», in *Bullettino in Archeologia Cristiana* 2, Roma 1870, p. 33.

²¹ R.G. COQUIN, s.v. «cell», in *The Coptic Encyclopedia*, III, pp. 477-478; H. CADELL - R. REMONDON, *Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques*, in particolare pp. 348-349. Si veda anche P. KAHLE, *A Note on toou and petra*, pp. 27-29. Il termine *compare* anche negli archivi manichei a indicare un monastero: P. Kell. I Gr. 12, P. Kell. V Copt. 12 (IV secolo); per un'altra occorrenza significativa del termine ὄρος si veda: O.Crum VC 47 (Panopolis, IV secolo), dove è citato un ὄρος dove vivono dei monaci; il papiro è interessante perché è scritto da un πρεσβύτερος che si rivolge a un altro πρεσβύτερος affinché si occupi di coloro che abitano o frequentano il monastero.

²² *Bo*, 17.

²³ Si veda l'esempio in cui viene assegnata una cella all'interno di una λαύρα monastica: cap. VII, 62 della collezione sistematica degli apoftegmi, nel capitolo dedicato alla pazienza e alla forza. Anche in *HL*, 18, la cella è parte di una struttura collettiva.

Il termine *μονή* deriva dall'uso greco che indicava delle *mansiones* anzitutto, luoghi strategici che componevano la rete dell'amministrazione civile e militare.²⁴

Il termine *μοναστήριον*, in riferimento a una comunità non cristiana e in particolare a quella ebraica di Terapeuti del I secolo a. C., ricorre in Eusebio, che cita *La vita contemplativa* di Filone.²⁵ Soprattutto nelle fonti letterarie è il termine più usato per indicare le comunità monastiche cristiane.²⁶

Un termine specifico è *λαύρα*, che in verità non si trova spesso nelle fonti provenienti dall'Egitto del IV e V secolo.²⁷ Il suo significato è spiegato in questo modo in *The Coptic Encyclopedia*:

«Term that seem to have originated in Palestine where it described a range or group of cells around a common centre, including a church, a bakery and various communal services where the hermits gathered on Saturday and Sunday, bringing the fruit of their labours and leaving again with their bread for the week ... consequently the greek term appears to have had two meanings. First it designated several monasteries of coenobites, grouped around a common centre including a church, a hostelry and a bakery, it seems indeed that the young monks were grouped there while waiting to be assigned to the different monasteries that formed the laura. The only laura that answers to this meaning of the word seems to have been that of the Enaton, west of Alexandria. We may note that in Palestine the word appears to have taken this sense ... Second, it designated a group of hermitages around common buildings, one of them a church. This appears the primitive sense, at least in Palestine».²⁸

²⁴ Il termine *μονή* ricorre nell'archivio meliziano di IV secolo di Paieous: P. Lond. VI 1913, 2, 9, 13, 15; P. Lond. VI 1914, 16, 21; P. Lond. 1917, 12, 21, 24; nell'ultimo capitolo ci occuperemo in modo approfondito del suo significato e uso. Per alcuni esempi di *μοναί* del IV secolo, che conservano la funzione antica, si vedano i testi P.Oxy. LX 4087-4088 (IV secolo), P. Köln. V 232 (IV secolo), P. Neph. 3,11 (IV secolo). Un'altra variante a indicare la residenza di un monaco è *monachion*: si veda per esempio il testo P.Nag. Hamm. Gr. 67 del IV secolo, che è un *report* per il trasporto di una quantità di grano presso un *monachion*.

²⁵ Eus., *HE*, 2.17.9.

²⁶ Ath., *Ep. Drac.*, 7; *Hist. Ar.*, 72. Nella letteratura monastica, a partire dalla VA, il termine ricorre con frequenza per indicare in modo generico la residenza di uno o più monaci.

²⁷ Negli *Apophtegmata* si trova soltanto in due detti: N 29 e nel cap. VII, 62 della collezione sistematica, già citato.

²⁸ R.G. COQUIN, s.v. «laura», in *The Coptic Encyclopedia*, V, p. 1428; discordiamo con la spiegazione dell'ultimo periodo della voce, che afferma «No egyptian text seems to use the word in the same way. It has come about that for convenience it is used in this sense, but it should be known that texts do not so use it when referring to Egypt. If we read it in some texts, this is the work of non Egyptians who transpose to Egypt the realities they know».

In effetti il termine λαύρα deriva dal greco che indica una strada stretta, un vicolo e anche la zona, il quartiere attraversato da tale strada.²⁹

Secondo J. Patrich,³⁰ «In physical terms, a laura is a colony of scattered anchorite cells, which are connected by constructed path to each other and to the core where the church and other communal structures are built»: la struttura dell'edificio ed il suo legame con altri edifici attraverso un sentiero, sono caratteristiche fondamentali.

Nel deserto di Giuda troviamo due tipi differenti di laura inteso come insieme di eremitaggi: le laure situate nelle grotte, laure rupestri e le laure della campagna, che si distinguono per la disposizione dei nuclei centrali con attorno le celle; è facile immaginare che le laure della pianura fossero più ordinate e organizzate in un modo più regolare. La *synaxis* del sabato e domenica, seguita da un pasto comune erano gli unici momenti di comunione dei monaci che vivevano in questa fondazione monastica, mentre il tempo restante facevano il loro lavoro, le loro preghiere, le veglie, nella loro cella, in solitudine. Il nucleo centrale, che era destinato alla celebrazione comune, alle riunioni comunitarie e alla direzione generale, era normalmente composto da chiesa, sala delle riunioni, forno, e da un locale per gli animali. Il nucleo centrale della laura è definito un piccolo cenobio, in miniatura. Anche le celle cambiano la loro fisionomia, a seconda del tipo di laura cui appartengono: esse potevano misurare da 3 a 10 m x 3/10 m ed erano sovente divise in due o tre locali. Inoltre vi erano delle strutture esterne alle laure, ma che dipendevano da esse: i posti dove i novizi, dei giovani che avevano il desiderio di diventare monaci, potevano fare esercizio e sperimentare la vita monastica; i ricoveri per gli stranieri e i monaci che erano di passaggio, importantissimi per il nostro studio; gli orti e i magazzini agricoli.

Si conoscono anche alcuni edifici che assomigliano soltanto alle laure: i cenobi misti, che erano composti da cellule staccate dal nucleo principale, in cui vivevano i monaci che volevano praticare la vita anacoretica, ma alle dipendenze dell'igoumeno del monastero; erano delle piccole laure sottoposte ai cenobi, che avevano spesso carattere temporaneo; i cenobi del deserto, che

²⁹ Si veda, per un esempio: ATH., *Hist. Ar.*, 58.

³⁰ J. PATRICH, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism*, p. 122.

potevano essere anche di tipo misto; i cenobi della campagna, di tipo «industriale», che erano pensati come luogo di lavoro e, in effetti, avevano diverse strutture all'interno per la produzione di olio e di vino in primo luogo.³¹

Ad una varietà di termini utilizzabili corrisponde la difficoltà di organizzare in categorie le tipologie di monastero, anche qualora si faccia riferimento alle fonti archeologiche, oltre che a quelle scritte. Oltre alle celle singole degli anacoreti, i monasteri con strutture architettonica raggruppata (i monasteri/cenobi in un senso ampio), le laure e le colonie ascetiche offrivano modalità di via monastica molto differenti. Il primo gruppo era composto dalle abitazioni di monaci che hanno una vita comunitaria permanente; questi cenobi potevano essere a pianta agglutinata con un muro di recinto o a pianta ortocentrica; le laure, avevano un centro contornato da celle e spesso avevano un recinto e un reticolo di sentieri che offrono un esempio concreto di una presa di possesso del territorio circostante.

Il nome ἐκκλησία è molto esteso ed è possibile trovarlo anche all'interno di un monastero; dovremo pertanto prestare particolare attenzione ai complessi degli edifici che hanno funzioni differenti e specifici, in cui monastero e chiesa si trovano insieme. La καθολικὴ ἐκκλησία è normalmente la chiesa episcopale o, nel caso non si tratti di una sede del vescovo, è la chiesa regolare.³² Bisognerà soffermarsi sull'aggettivo καθολικὴ per domandarsi se faccia riferimento alla comunità ecclesiastica universale, se segni l'opposizione della Chiesa ortodossa alle Chiese eterodosse o se ancora possa avere un valore di prestigio; in quest'ultimo caso, la chiesa cattolica, per la quale il culto è assicurato dal vescovo o dai suoi collaboratori, si distingue dagli altri locali secondari che funzionano in occasione di feste o di messe comandate.³³ E. Wipszycka porta l'esempio di come l'uso dell'epiteto καθολικὴ

³¹ Per esempio, per una laura la cui struttura non è precisata, si veda: Io. MOSCHUS, *PS*, 162. 164, per alcuni edifici nel Basso Egitto.

³² Cfr., E. WIPSYCKA, *Καθολικάί et les autres épithètes qualifiant le nom ἐκκλησία*. Si veda anche Ch. MOHRMANN, *Les dénominations de l'église*, pp. 158-165. Per un interessante archivio di una chiesa καθολικὴ si veda il dossier della καθολικὴ ἐκκλησία di S. Anastase d'Hermopolis, che agisce attraverso un prete economo: P. Strasb. V, 470-474 della prima metà del VI secolo, ma anche per la stessa città: P.Lond. III 1303, dell'anno 498. J. GASCOU, *Notes d'onomastique ecclésiastique ancienne*.

³³ E. WIPSYCKA, *Καθολικάί et les autres épithètes qualifiant le nom ἐκκλησία*, p. 203.

serva per elevare il grado di una chiesa. Si tratta di un testo più tardo rispetto al periodo qui preso in considerazione; vale a dire del libro della *Consacrazione del santuario di Beniamino*, della metà del VII secolo:

«Racconto della visione contemplativa che ebbe nostro padre santo abba Beniamino, arcivescovo della grande città di Alessandria, nell'occasione della consacrazione della grande, cattolica e apostolica chiesa del grande centro monastico di Scete».

In questo caso l'aggettivo serve a sottolineare la posizione eccezionale della chiesa che ha un patrono santo e una posizione «monastica» giudicata come privilegiata.³⁴

L'εὐκτήριον è un edificio cristiano di importanza secondaria, che funzionava solo in occasione di feste o celebrazioni particolari; con il termine εὐκτήριον si designa in genere un edificio cristiano che non è sede di un vescovo o che non funziona regolarmente.

Si differenzia dalla καθολικὴ ἐκκλησίᾳ, la chiesa principale e ufficiale, dove normalmente si celebra la liturgia eucaristica.³⁵ Secondo J. Gascou,

«les églises catholiques dans le monde byzantin représentent les lieux de culte ordinaires ou publics et comprennent les églises épiscopales et divers établissements de quartiers des villes ou de villages tenant lieu d'églises paroissiales. Elles jouissent de privilèges et dépendent directement de l'évêque. Les *eukteria* n'entrent pas dans cette organisation. Ce sont de fondations privées, des chapelles de confréries ou de monastères, des *martyria* etc., avec leur propre clergé, leur propres donations et leur propre personnalité juridique. Tous les exercices du culte n'y sont pas permis. Leur multiplication, liée au développement des dévotions particulières comme le culte de martyrs et des reliques est un des traits du christianisme byzantin».³⁶

Anche nel caso della topografia sacra, l'estrema varietà e l'ambiguità dell'uso dei termini sia generali sia specifici mette in luce dunque la difficoltà di identificazione dei luoghi che si trovano nelle fonti: non sempre è possibile comprendere se un luogo è un monastero o una chiesa e di conseguenza anche qualora

³⁴ *Ibidem*, p. 204.

³⁵ Cfr. *ibidem*, p. 195 per gli epiteti delle chiese di provenienza egiziana.

³⁶ J. GASCOU, *Un codex fiscal hermopolite: P. Sorb II* 69, p. 71; G.J.M. BARTELINK, «*Maison de prière*»; E. HERMAN, *Die kirchlichen Einkünfte des Byzantinischen Niederklerus*; W.E. CRUM, *A Use of the Term Catholic Church*.

si individui la presenza di chierici, non è detto che essi risiedano in monasteri e siano loro stessi monaci; occorrerà dunque prestare molta cautela nella parte d'indagine relativa al clero monastico.

2. La pratica liturgica in Egitto

a. Le pratiche liturgiche egiziane: introduzione

In Egitto la pratica liturgica assunse tratti peculiari: la riunione eucaristica era celebrata il sabato, e questa era una peculiarità della *chora* egiziana,³⁷ la domenica e i giorni di festa,³⁸ oltre che quelli di digiuno, il mercoledì e il venerdì, soprattutto durante la Quaresima.³⁹ Viste le fonti a disposizione, non è semplice definire la struttura della liturgia eucaristica egiziana: gli scritti di Clemente d'Alessandria e di Origene fanno riferimento a costumi liturgici che tuttavia sono difficili da valutare e analizzare a causa del loro carattere per nulla sistematico e per l'uso continuo di allegorie. Vi sono altre fonti che hanno maggiore importanza relativamente agli sviluppi della liturgia in Egitto, a partire dai *Canoni di Ippolito*,⁴⁰ che pur presentano difficoltà di interpretazione per l'incertezza della loro provenienza e l'*Euclologio di Serapione* (SAR),⁴¹ una raccolta di trenta orazioni scritte in greco, relative alla liturgia eucaristica, al battesimo, all'ordinazione, alla benedizione degli olii, ai funerali e all'ufficio domenicale; al di là dell'effettiva paternità di questi scritti, sembra certo che essi fotografino la tradizione egiziana del IV secolo. La fonte che mette in luce la parte centrale della liturgia eucaristica egiziana delle origini è l'anafora di S. Marco o «Cirillo»⁴² affiancata dall'*anaphora* egi-

³⁷ J. MUYSER, *Le Samedi et le Dimanche*. Si veda la testimonianza di SOCR., *HE*, V, 22.

³⁸ Per un'attestazione della celebrazione domenicale, si veda ATH., *C. Ar.*, 11.

³⁹ Si veda l'aggiornamento sulla liturgia copta, precedente e posteriore a Calcedonia, messa insieme da H. BRAKMANN, *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten* (1996-2000) e, dello stesso autore, *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten* (2000-2004).

⁴⁰ R.G. COQUIN (ed), *Canons d'Hippolyte*.

⁴¹ R.J.S. BARRETT-LENNARD (ed), *The Sacramentary of Serapion of Thmuis*.

⁴² Per la traduzione inglese della versione copta di questa anafora: F.E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, I: *Eastern Liturgies*; per uno studio della liturgia copta e un confronto con la versione greca, si veda G.J. CUMING, *The Liturgy of St. Mark*; si veda infine, per la versione greca, R.C.D. JASPER - G. J. CUMING, *Prayers of*

ziana detta di S. Basilio,⁴³ che nella sua forma finale in dialetto bohairico è la preghiera eucaristica maggiormente utilizzata oggi nella Chiesa copta; questa seconda si discosta dall'anafora di S. Marco perché segue la struttura antiochena, con un'unica *epiclesis* dopo l'*anamnesis* e con le intercessioni che seguono l'*epiclesis* vicino al termine della preghiera.

Infine, una fonte importante è la collezione di preghiere ascritta a Serapione di Thmuis (SAR),⁴⁴ fondamentali per la ricostruzione delle parti precedenti e successive all'anafora.

Dal punto di vista dell'organizzazione e della scansione cronologica,⁴⁵ la riunione eucaristica egiziana era composta da tre parti: la prima consisteva fondamentalmente nei riti di introduzione e nella liturgia della Parola; la seconda parte era rappresentata dall'anafora, mentre la terza dalla comunione e dal congedo dei fedeli. La celebrazione cominciava dunque da alcune preghiere iniziali e dalle letture, dagli estratti di lettere di Paolo o degli Atti degli Apostoli, intervallati dalla lettura di Salmi. Seguiva in modo solenne la lettura del Vangelo, spesso preceduta da una processione. Dopo la lettura seguiva la predica che nei primi secoli era pronunciata dal vescovo; a partire dal IV secolo egli non fu più l'unico ad avere questo diritto, ma affidò tale funzione ai preti. Vi era poi la preghiera del velo e le intercessioni, composte da alcune preghiere e dalla recita del credo.⁴⁶ La parte centrale, quella dell'*anaphora*, era recitata sopra le offerte portate all'altare dal celebrante.⁴⁷ In Egitto essa aveva struttura unica e fissa:

Eucharistic, pp. 57-66; A. RAES, *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*. Un testimone antico della struttura anaforica, che poi subì cambiamenti, è il papiro Strasburgo 254, in M. ANDRIEU - P. COLLOMP, *Fragments sur papyrus de l'Anaphore de saint Marc*; R.C.D. JASPER - G. J. CUMING, *Prayers of Eucharistic*, pp. 53-54. Secondo gli studiosi, esso dovrebbe essere un'antica versione. Il testo è composto da una preghiera di lode per la creazione del mondo compiuta attraverso Cristo, un ringraziamento per il suo sacrificio, un'intercessione e una parte conclusiva dossologica; per una trattazione più approfondita si veda M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis*, pp. 21-22.

⁴³ J.R.K FENWICK (ed), *The Anaphoras of S. Basil and S. James*; R.C.D. JASPER - G.J. CUMING, *Prayers of Eucharistic*, pp. 67-73; cfr. M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis*, pp. 31-32.

⁴⁴ Si veda anche M.E. JOHNSON, *A Fresh Look at the Prayers of Serapion of Thmuis*.

⁴⁵ Sull'ordine da rispettare, nella celebrazione della *synaxis*, si veda come esempio: IO. MOSCH., *PS*, 27.

⁴⁶ Cfr. M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis*, pp. 17-20; per questa parte come per i riti successivi all'anafora, possediamo pochissime fonti.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 20-32.

1. Prefazione/ringraziamento
 Preghiera per la Creazione
 Offerta
 Intercessioni
 Introduzione al Santo
2. Santo
3. Epiclesis I
4. Narrazione
5. Anamnesis
6. Epiclesis II
7. Dossologia finale

L'anafora era seguita dalla recita del Padre Nostro e dalla comunione; la celebrazione si concludeva con una preghiera di ringraziamento e dal congedo dei fedeli.⁴⁸

Secondo le riflessioni di M.E. Johnson, le preghiere pre- e post-anaforiche della collezione di preghiere di Serapione rappresentano i primi stadi, datati al IV secolo, dello sviluppo delle litanie, delle preghiere, delle intercessioni e dei vari riti che preparavano all'eucaristia; la natura e la struttura della parte dell'anafora, è solidamente testimoniata dalla fonti sopra citate: benchè l'anafora di S. Basilio, con la sua struttura di tipo antiocheno, diventi il modello maggiormente diffuso nell'ortodossia copta, l'anafora di Marco in entrambe le recensioni greca e copta è segno della presenza di un modello unico egiziano che probabilmente, stando al papiro di Strasburgo, aveva le sue fondamenta nel II secolo.⁴⁹

b. Due specificità monastiche

Nell'ambito di questa presentazione sintetica, occorre soffermarsi su due tipologie liturgiche precipue egiziane: un'attenzione particolare merita la forma di organizzazione liturgica stazionale molto diffusa in Egitto: con questo termine si fa riferimento ad azioni liturgiche che sono condotte in una città secondo il modello di Roma delle *stationes*:

«Ce terme (le rite de stationnale) s'applique à l'ensemble des actions liturgiques qui ont lieu dans une ville, sous la direction de l'évêque et avec la participation du clergé et des fidèles; ces célébrations se déroulent

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 32-34.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 34.

selon un ordre fixe, dans des édifices de culte préétablis et à l'occasion de fêtes précisées à l'avance». ⁵⁰

Questo faceva sì che la celebrazione fosse la principale della giornata. Ad Alessandria la liturgia stazionale è detta *σύναξις καθολική* ⁵¹ ed essa poteva essere celebrata in una cappella consacrata a martiri, nella Chiesa principale, in un *τόπος* dedicato a un santo o frequentato da monaci. ⁵²

Una tipologia di fonti per uno studio di questa liturgia è rappresentata dai calendari liturgici, composti da elenchi di *συνάξεις* presiedute dal vescovo, che poteva occasionalmente, secondo le esigenze, essere sostituito da un rappresentante. ⁵³ Per le riunioni liturgiche sono indicati luogo e giorno della celebrazione: è evidente l'ottica di una simile organizzazione delle liturgie, vale a dire l'occupazione strategica del territorio con avamposti cultuali che radichino il cristianesimo in questi luoghi, in una sorta di conquista cristiana dello spazio. Tale diramazione e propulsione sul territorio è tanto più evidente quando si assiste alla presenza di processioni che legano, spazialmente e temporalmente, i luoghi delle celebrazioni, siano essi interni alla stessa città o villaggio o in centri diversi. ⁵⁴ Dunque, ad un piano spaziale, si accosta e associa, in un'ottica di cristianizzazione della società egiziana, il piano temporale: la costruzione di un calendario liturgico annuale ne è la conferma. Esso si fonda sulla scansione settimanale già menzionata e su alcune date fondamentali legate a festività che cadenzano l'anno liturgico, tra cui vi è senza dubbio la Pasqua, ⁵⁵ ma anche le feste di santi e martiri locali e nazionali. ⁵⁶

⁵⁰ A. PAPAConstantinou, *La liturgie stationnale à Oxyrhynchos*, in particolare p. 138.

⁵¹ H. BRAKMAN, *Σύναξις καθολική in Alexandria*. Cfr. A. HAUSLING, *Stationsgottesdienst*, in *LthK*, IX, pp. 1021 ss.; dello stesso autore, *Was ist Stationsgottesdienst?*.

⁵² Si veda H. BRAKMAN, *Σύναξις καθολική in Alexandria*, pp. 79-80: «Die *σύναξις καθολική* kann stattfinden in einer den Martyrerkapellen gegenübergestellten Gemeindekirche, im Topos eines Heiligen oder auch in einem Kloster, an einem Sonntag im Jahreskreis, an Pfingsten, am Gedenktag eines Heiligen, aus Anlass einer Kirchweihe oder bei der Beisetzung eines allseits geschätzten Mönchsvaters».

⁵³ *Ibidem*: «In der Regel wird die *σύναξις καθολική* vom Ortsbischof geleitet. Einen alexandrinischen Erzbischof umgeben dabei mehr oder minder regelmäßig konzlebrierende Bischöfe. Doch kann anscheinend auch ein Presbyter anstelle des Bischofs der *σύναξις καθολική* vorstehen».

⁵⁴ Si può a buon diritto prendere come esempio il calendario di Ossirinco del VI secolo: A. PAPAConstantinou, *La liturgie stationnale à Oxyrhynchos*.

⁵⁵ T. TALLEY, *The Origins of the Liturgical Year*.

⁵⁶ Per una trattazione critica, cfr. A. PAPAConstantinou, *Le culte des saints en Égypte*, in particolare pp. 313-322.

In secondo luogo è importante ricordare un aspetto della liturgia antica quotidiana e tipicamente monastica, che era la preghiera delle ore; occorre distinguere l'ufficio detto cattedrale che era celebrato nelle chiese episcopali e l'ufficio monastico.⁵⁷ Il primo modo di condurre la preghiera delle ore comportava due riunioni quotidiane (συνάξεις) una al mattino e una alla sera, il cui programma consisteva nella lettura di salmi, inni e preghiere. Le συνάξεις erano accompagnate da letture delle Scritture e dalle prediche. La domenica e in occasione di alcune feste, una veglia notturna precedeva l'ufficio del mattino che aveva luogo prima della riunione eucaristica.⁵⁸ Ciò che interessa maggiormente è l'ufficio monastico del deserto egiziano che aveva delle varianti nella pratica liturgica del monachesimo urbano; l'ufficio monastico, almeno all'interno dei cenobi pacomiani dove prese la sua forma classica,⁵⁹ prevedeva due riunioni, il mattino presto e la sera, cui si potevano aggiungere, a seconda dei contesti e del periodo, altre celebrazioni durante la terza, la sesta e la nona ora e ancora una riunione prima della notte, durante la quale era letto il Salmo 90. I momenti di preghiera erano composti dai Salmi e dalle preghiere d'intercessione: vi erano circa dodici Salmi per l'ufficio della notte e tre per le altre «piccole ore»; nell'uso monastico la vigilia finì per diventare un ufficio notturno distinto da quello del mattino.

Questa breve presentazione delle forme della liturgia egiziana, corredata da due rapide digressioni sulla liturgia stazionale e sulla liturgia delle ore, serve a sottolineare la complessità del quadro di riferimento.

⁵⁷ P. BRADSHAW, *Cathedral vs. Monastery*. Si veda anche M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis*, pp. 42-46.

⁵⁸ Sulla preghiera delle ore si veda: R. TAFT, *The Liturgy of the Hours*.

⁵⁹ È centrale lo studio di A. VILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, che non si limita a prendere in considerazione soltanto Cassiano, ma anche altre fonti letterarie monastiche e non. Si veda, sulla necessità di un'integrazione di Cassiano, la riflessione di M.E. JOHNSON, *The Prayers of Serapion of Thmuis*, p. 45: «In spite of Cassian's assertion to the contrary, it cannot be assumed that the tradition of Scetis held daily communal gatherings for morning and evening prayer in the late fourth century. While this was certainly the case again in coenobitic type of Pachomian monasticism of Upper Egypt, the tradition of Lower Egypt, firmly rooted in the hermetic model of desert monasticism, knew such communal gatherings for the office only on Saturdays and Sundays. The daily office among the monks of Lower Egypt, instead, was something recited in the privacy of one's cell either by the solitary monk alone or, on occasion, with guests and/or other companions».

Le pratiche liturgiche costituivano pertanto il campo di dominio ecclesiastico, entro il quale esistevano spazi e sfumature tipicamente monastiche: un punto di incontro, dunque, tra monachesimo e istituzioni ecclesiastiche.

3. *La partecipazione alla liturgia eucaristica nelle fonti monastiche del IV e V secolo*

a. Oltre ai «topoi» letterari

La presenza di chierici tra i monaci, allo scopo di svolgere le celebrazioni eucaristiche, è attestata nella prima letteratura monastica e nei documenti dei primi secoli, ma occorre leggere le fonti in modo critico e domandarsi quali erano le intenzioni degli autori e dei redattori degli scritti, poiché spesso il monachesimo fu soggetto a distorsioni ed interpretazioni che si scostavano anche molto dalla realtà.⁶⁰

Possiamo ad esempio ricordare che alcuni testi non presentano nessun riferimento a monaci ordinati e sono privi di preoccupazioni liturgiche; questo silenzio è dovuto all'esigenza, spirituale e letteraria, di costruire delle origini quasi mitiche del monachesimo anacoretico. All'interno della *Vita d'Antonio*, si nota facilmente la mancanza di elementi che riconducono alle celebrazioni eucaristiche alla presenza di chierici che possano celebrare per Antonio e per i monaci suoi discepoli: occorre quindi domandarsi se effettivamente prendessero parte e ricevessero l'eucaristia.

Antonio si recava alla «casa del Signore» fin da bambino, quando viveva ancora nel suo villaggio con i suoi genitori, ma anche dopo la loro morte; in ogni caso ciò che sottolinea la fonte è la lettura del Vangelo, di cui egli raccolse i frutti per l'attenzione che prestava. Nella biografia, Antonio considera l'ascolto della parola di Dio come una vocazione personale, una chiamata ad abbracciare la vita ascetica rinunciando a tutto ciò che possiede: si noti che pur trovandosi una testimonianza della lettura del Vangelo, non è possibile chiarire se essa fosse inserita all'interno di una celebrazione liturgica comunitaria.⁶¹ Nel resto

⁶⁰ Si veda l'articolo, già citato nel cap. primo, E. WIPSYCKA, *Les clercs dans les communautés Monastiques d'Egypte*.

⁶¹ VA 1,2; 2,2-4.

del testo non si trovano mai indicazioni di una partecipazione alle celebrazioni liturgiche e dunque è impossibile comprendere se Antonio prendesse parte alla σύναξις, se egli si comunicasse recandosi in chiesa o se partecipasse a una celebrazione fatta *ad hoc* nel suo luogo d'ascesi, con la presenza di un presbitero, come accadde ad altri monaci. Poiché il testo biografico è interessato a ricostruire e comunicare la santità eccezionale del monaco, che arriva a vivere in totale solitudine dopo avere sperimentato, in un percorso a tappe, una radicalizzazione crescente nel suo stile di vita ascetico, è chiaro quanto poco interessanti siano le informazioni su una sua partecipazione alle pratiche quotidiane liturgiche. Ci si potrebbe tuttavia domandare la ragione per la quale l'autore del testo, il vescovo di Alessandria Atanasio, non abbia avuto alcun interesse a fissare per iscritto la partecipazione di Antonio alla vita ecclesiastica istituzionale: tutta la vita e le azioni del vescovo Atanasio furono rivolte a creare le basi per lo sviluppo e il consolidamento di una chiesa egiziana omogenea e coesa, in cui vi era spazio per i chierici, i laici, i monaci, le vergini e molte altre categorie nel rispetto dell'ortodossia dottrinale e disciplinare. Anche all'interno della *Vita* d'altronde, non mancano occasioni in cui sono descritti rapporti di collaborazione tra Antonio, i chierici e il vescovo, in cui emerge un Antonio sottomesso alla gerarchia ecclesiastica e pronto a difendere le fede e la dottrina di fronte ad attacchi di ariani, manichei e meliziani:

«Che carattere paziente e che anima umile! Nonostante tutte le sue qualità egli era molto riverente nei confronti della gerarchia della chiesa e desiderava che tutto il clero lo precedesse. Non si vergognava di piegare la testa davanti ai vescovi e ai preti. Se un diacono lo veniva a trovare allo scopo di ricevere un'edificazione, egli gli suggeriva cosa fare per la sua edificazione ma, per quanto riguarda la preghiera, (εὐχή) gli cedeva il passo, senza provare imbarazzo perché egli, a sua volta, imparava da quello».⁶²

Dunque se è importante per Atanasio che Antonio sia un difensore dell'ortodossia cristiana, non è evidente perchè non faccia diventare il monaco anche campione della pratica che, come comprendiamo da altre fonti, era in quel momento in via di definizione.

In altri testi, vi sono dei casi di rifiuto a ricoprire cariche ecclesiastiche ed è un tema abbastanza diffuso che può essere

⁶² VA, 67,1-2.

definito un *topos* della letteratura monastica delle origini: si legge del monaco Teodoro di Ferme che non accettò,⁶³ dietro l'ordine di Dio, di servire a Scete come diacono. Il racconto serve a sottolineare l'umiltà e il distacco da tutto ciò che è terreno da parte del monaco protagonista del detto, il che implica il fatto che le cariche ecclesiastiche fossero riconosciute come cariche di onorificenza:

«Raccontavano del padre Teodoro che, divenuto diacono a Scete, non voleva accettare di compiere questo ministero. E fuggì in vari luoghi da cui gli anziani andavano sempre a riprenderlo dicendogli: 'Non abbandonerai il tuo diaconato'. Il padre Teodoro disse loro: 'Lasciatemi, pregherò Dio che mi faccia capire se devo mantener il posto in questo ministero'. E pregò Dio così: 'Se è tua volontà che mantenga il posto in questo ministero, dammene la certezza'. Gli apparve allora una colonna di fuoco che dalla terra toccava il cielo e una voce gli disse: 'Se puoi diventare come questa colonna, va' a fare il diacono'. Udito ciò ritenne di non dovere accettare. Quando raggiunse i fratelli radunati in chiesa si inchinarono davanti a lui e gli dissero: 'Se vuoi esercitare il diaconato, prendi nelle tue mani il calice'. Ma egli non accettò e disse: 'Se non mi lasciate in pace, me ne andrò di qui'. Ed essi lo lasciarono in pace».

Abbiamo altri casi di monaci che ricorrono a espedienti per evitare l'ordinazione: per esempio all'interno del *corpus* degli apoftegmi, Isacco di Celle si nasconde dai padri che lo vogliono ordinare prete; il monaco Matoés, che è stato ordinato da un vescovo insieme al suo compagno, non si accosta mai all'altare per offrire l'eucaristia (προσφορά) poiché l'ordinazione e di conseguenza anche il servizio liturgico sono destinati a coloro che sono irreprensibili.⁶⁴ Pacomio stesso si nasconde quando Serapione, vescovo di Tentyra, lo propone ad Atanasio in qualità di πατήρ καὶ πρεσβύτερος anche se il vescovo lo incontra più tardi e riconosce in lui un uomo santo e servo di Dio.⁶⁵ Il monaco Ammonio deve perfino ricorrere ad un mezzo violento per evitare l'ordinazione a vescovo:

«Poiché l'uomo (Ammonio) era straordinario conoscitore di libri sacri e una città, presa di lui, mirava ad averlo come vescovo, quei cittadini si recarono dal beato Timoteo pregandolo di ordinare Ammonio vescovo

⁶³ *Alph. Teod. Ferme*, 25.

⁶⁴ *Alph. Isacco Cell.* 1, *Alph. Matoés* 9.

⁶⁵ *Gl*, 30; *Bo*, 28. Per una discussione più approfondita relativa a questo passo si veda A. MARTIN, *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte*, pp. 125-127.

per loro. Ed egli disse: 'Conducetelo a me ed io l'ordinerò'. Andarono dunque da lui con un seguito; ed egli, quando vide che non aveva scampo, si mise a supplicarli e giurò che non avrebbe accettato l'ordinazione e non sarebbe uscito dal deserto; ma non fu ascoltato. Allora, mentre essi lo guardavano, prese un paio di forbici e si recise l'orecchio sinistro fino alla base, dicendo: 'Ecco da questo momento siete convinti che per me è impossibile diventare vescovo, giacché la legge proibisce di elevare al sacerdozio chi è mutilato da un orecchio'». ⁶⁶

Alla minaccia di una seconda mutilazione, della lingua, vista l'indifferenza del vescovo di fronte a tale gesto, i cittadini che desideravano la sua elezione episcopale si ritirarono lasciandolo in pace.

Un'altra serie di testimonianze sottolinea l'importanza di non cadere nell'ambizione, che è un rischio legato al desiderio di ricevere l'ordinazione e di diventare un chierico e all'orgoglio che essa ingenera; il rischio è dimostrato in modo chiaro dalla richiesta rivolta a un vescovo e proveniente da un uomo malvagio, uno schiavo fuggitivo (già in sé *topos* letterario), che domanda ad un vescovo di essere ordinato all'interno di un monastero; Isidoro di Pelusio, che racconta l'episodio, narra che questo vescovo rifiuta l'ordinazione, mentre il suo successore Eusebio gliela conferisce e lo nomina economo della chiesa episcopale. ⁶⁷ Anche all'interno del *corpus* pacomiano quando si fa riferimento all'assenza di monaci chierici, è un modo per sottolineare la *virtus* dei monaci, umili e miti, non interessati al prestigio derivante dalle cariche ecclesiastiche:

«E quando vi era la necessità dell'eucaristia (προσφορά) egli invitava un prete dalla chiesa più vicina affinché celebrasse la festa. Infatti non vi era nessuno tra di loro che fosse entrato a far parte dell'ordine degli ecclesiastici. Egli stesso spesso, mentre parlava loro, diceva che non era corretto domandare un ruolo (ecclesiastico) e ricercare la gloria, soprattutto in una comunità, perché non si generassero in questa maniera tra i monaci conflitti, invidia, gelosia e scismi: 'Come una scintilla di un fuoco, anche molto flebile all'inizio, quando è gettata sul terreno di un'aia e non si estingue subito può distruggere anni di fatiche, allo stesso modo anche una carica ecclesiastica può essere l'inizio di un desiderio di potere'. È bene sottomettersi alla chiesa di Dio come conviene. E se mai incontriamo qualcuno che è stato ordinato dai nostri padri, i vescovi, lasciamolo comportare come si addice ad un prete. Per qualche ragione non tutte le persone furono leviti. E se

⁶⁶ HL, 11.

⁶⁷ IS. PEL., Ep. II 127.

un monaco in un altro luogo è ordinato prete non dobbiamo trattarlo come un uomo – non voglia il cielo! – in cerca di potere, soprattutto se non fu volontà sua. Consideriamolo un padre obbediente ed un buon imitatore dei santi solo se egli celebra la liturgia con riverenza ... e se un chierico si reca presso di noi per diventare un monaco, voglia sottomettersi all'ordine prescritto secondo la legge di Dio e come tutti gli altri voglia comportarsi secondo le regole raccomandate dai fratelli».⁶⁸

Il testo è dunque testimonianza del timore di Pacomio che nascessero spiriti di rivalità, gelosia e vani tentativi di raggiungere la gloria. L'iniziale assenza di chierici nel cenobio pare contrastare con la possibilità che qualcuno dei chierici domandi a Pacomio di diventare un monaco. Queste ultime testimonianze valgono senza dubbio ad affermare la presenza di monaci chierici all'interno dei monasteri pacomiani, che anzi dovettero aumentare con il passare del tempo.

b. Una liturgia necessaria

Un caso di partecipazione di un monaco anacoreta alle celebrazioni eucaristiche è offerto dalla vita di Giovanni di Licopoli: egli partecipa ad una *σύναξις* che si svolge in una piccola chiesa e usa l'olio che vi trova per una guarigione.⁶⁹ Questo racconto offre lo spunto per mettere in luce i modi differenti di prendere parte alle celebrazioni da parte dei monaci.

La partecipazione all'eucaristia emerge dalle fonti innanzitutto attraverso due modalità, qualora non vi sia un clero monastico: i monaci si spostano nei giorni delle celebrazioni oppure preti e diaconi si recano presso i monaci per officiare la liturgia, con spostamenti dunque dal monastero/cella verso l'esterno e dall'esterno verso il monastero/cella.⁷⁰ La terza possibilità, che prenderemo in

⁶⁸ Gl, 27 (Bo, 25).

⁶⁹ Si veda la versione edita in E. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, pp. 650-665 (V.Io.Lyk.), e inoltre W. TILL, *Koptische Heiligen und Martyrenlegenden*, pp.138-154. Per la complessa ricostruzione della vita di Giovanni, si rimanda ai seguenti lavori di P. DEVOS: *La servante de Dieu Poemenia d'après Pallade; Fragments coptes de l'Historia Monachorum; Feuillet coptes nouveaux; Saint Jean de Lycopolis et l'empereur Marcien; Jean de Lycopolis revisité; De Saint Jean de Lycopolis*. Si veda inoltre C. ZUCKERMAN, *The hapless recruit Psois*; P. LUISIER, *Jean de Lycopolis*. Per una discussione recente su Giovanni di Licopoli, si veda E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, pp. 83-85.

⁷⁰ Citeremo in questo paragrafo soltanto alcuni casi interessanti di partecipazione dei monaci alla liturgia eucaristica; si pensi però che la terminologia ricorrente nei detti

considerazione nel prossimo capitolo, era la presenza di un clero monastico all'interno della comunità.

In primo luogo dunque, la prassi della celebrazione in contesti monastici è testimoniata dalla presenza di chiese all'interno dei monasteri: per quanto concerne il monachesimo più antico è nota la presenza delle chiese nei cenobi pacomiani, basti fare riferimento alla costruzione di una chiesa dopo la fondazione del monastero a Pbouw, da parte di Pacomio.⁷¹

Anche in un contesto differente come quello semi-anacoretico, sappiamo che il monaco Macario si recava a Nitria alla santa celebrazione di apa Pambo⁷² e anzi in un'occasione si era lamentato con Antonio per l'assenza di una chiesa a Scete;⁷³ presso Celle invece vi fu una chiesa dove serviva Macario d'Alessandria e successivamente Isacco.⁷⁴

In secondo luogo, troviamo all'interno delle fonti tracce di celebrazioni che si svolgevano nei monasteri una volta alla settimana, la domenica, due volte o anche tutti i giorni,⁷⁵ come Apollo esorta a fare, accostandosi ai misteri di Cristo quotidianamente, se è possibile.⁷⁶ Non abbiamo a disposizione gli elementi sufficienti per comprendere se Apollo fosse un chierico ma è chiaro che vi fossero dei presbiteri residenti nel luogo dove egli conduceva vita monastica perchè l'eucaristia fosse celebrata ogni giorno all'ora nona.⁷⁷ La partecipazione all'eucaristia doveva essere effettuata con fede, coscienza, umiltà e rispettando il voto di castità,⁷⁸ la liturgia era utile a purificare dalle tentazioni e dai peccati commessi,⁷⁹ mentre il disprezzo dell'eucaristia e della partecipazione

è quella classica presentata in Introduzione e che numerose sono le occorrenze dei termini tecnici: all'interno della collezione alfabetica e anonima, σύναξις ricorre 57 volte, εὐλογία 3, προσφορά 17, ἀγάπη 122.

⁷¹ Bo, 25; G¹, 29.

⁷² Alph.Mac. Egypt. 2.

⁷³ Alph.Mac. Egypt. 26.

⁷⁴ HL, 18.

⁷⁵ Giovanni Cassiano conosce i tre tipi di pratica: quotidiana, Io. Cass., *Inst.*, VI,8; *Conl.*, VII,30,2 e IX,21, XIV, 8,5; bisettimanale, Io. Cass., *Inst.*, III,2; Io. Cass., *Conl.*, XVIII,15, settimanale, *Conl.*, XXIII,21; si legge che il costume più diffuso è la liturgia celebrata due volte alla settimana, che è necessaria per i monaci: *HMÆ*, 2,8, 20,7, 25,2; per un contesto cenobitico pacomiano, si veda *Ep.Am.*, 22-23; 32; si veda il testo, già citato, di J. MUYSER, *Le Samedi et le Dimanche*.

⁷⁶ *HMÆ*, 8,56.

⁷⁷ *HMÆ*, 8,49-50.

⁷⁸ *Alph.Dan.* 7, *Alph.Poem.* 32.

⁷⁹ *Alph.Poem.* 30.

alla vita della chiesa è una tentazione del demonio e il segnale del peccato che si è intromesso tra i monaci.⁸⁰

La necessità dell'eucaristia è sottolineata da un racconto relativo a Macario che, attraverso la benedizione dell'acqua e una preghiera, fa ritornare al suo aspetto originario una donna che è stata mutata in cavallo: il monaco la rimprovera di essere stata punita perchè si è allontanata dalla chiesa e dalla comunità, e in particolare perché non si è accostata ai misteri (μυστήριοι) durante cinque settimane.⁸¹ In modo simile Isacco di Celle prende parte all'eucaristia presso la chiesa,⁸² durante la quale egli giunge a uno stato di raccoglimento e serenità perfetto e non parla ai fratelli e non accetta il pane e il vino dopo la riunione liturgica (σύναξις)⁸³ per conservare intatta la sua solitudine; veniamo a conoscenza dei dettagli sulla celebrazione eucaristica, al termine della quale gli elementi dell'offerta che non sono consacrati ma soltanto benedetti sono distribuiti ai fratelli presenti e inviati a coloro che sono lontani in quanto benedizione, εὐλογία. Anche l'abba Marco l'Egiziano, che vive da trent'anni senza uscire dalla sua cella, riceve l'eucaristia da un presbitero (chiamato qui κληρικός) che si reca nella sua cella per compiere la celebrazione (προσφορά) e capisce grazie a una visione che il chierico è purificato da Dio, che rende perfetti coloro che servono i santi misteri davanti alla gloria divina.⁸⁴ Nei detti attribuiti a Macario l'Egiziano si legge di due fratelli stranieri che a Scete vivono in isolamento e escono unicamente per partecipare all'eucaristia che si svolge in chiesa.⁸⁵

Le eccezioni sono rare e circoscritte a esigenze specifiche: leggiamo per esempio della vergine Taor che non voleva ricevere vesti nuove per non uscire a partecipare alla *synaxis* della domenica con le sue sorelle;⁸⁶ in questi capitoli dell'*HL*, l'autore

⁸⁰ *HL*, 25.

⁸¹ *HL*, 17,9.

⁸² *Alph.Isac.Tebe* 2.

⁸³ Il termine ricorre anche in *Alph.Arsen.* 24 e all'interno del *corpus apophthegmatico* fa riferimento sia alla riunione eucaristica sia a uffici liturgici celebrati in privato o in comune, per la quale si può vedere *Alph.Poem.* 168.

⁸⁴ *Alph.Marc.Egypt.* 1. Anche l'anacoreta di *N* 254 riceve l'eucaristia nella sua cella.

⁸⁵ *Alph.Mac. Egypt.* 33.

⁸⁶ *HL*, 59. Si apre qui il tema della partecipazione delle donne all'eucaristia e delle figure delle donne monache: per complessità e ampiezza del tema, inseribile nel ricco filone di *gender studies* legati al monachesimo antico, preferiamo rimandare ad altra

sembra voler sottolineare l'aspetto della solitudine e la centralità della reclusione, piuttosto che voler negare l'importanza della partecipazione eucaristica, che è di fatto ribadita in tutte le fonti monastiche nonostante lo stato di reclusione in cui si trovano alcuni monaci. Nel *corpus* degli apoftegmi, si legge un consiglio dato dal padre Mozio a un giovane fratello, che allontana dalla possibile scelta di chiudersi in isolamento totale:⁸⁷

«Se abiti in un luogo, non desiderare di farti una rinomanza in alcuna cosa, come per esempio: – Non vado alla liturgia (σύναξις); oppure – Non prendo parte al banchetto fraterno (ἀγάπη), perché queste cose producono una rinomanza vana e te ne verrebbero poi dei fastidi. Infatti la gente corre là dove trova questo genere di cose».⁸⁸

Tendenzialmente, nonostante la varietà di testimonianze e di termini utilizzati, vi è accordo nell'individuare come pratica diffusa a Nitria, a Celle e a Scete, una cerimonia religiosa svolta il sabato e la domenica,⁸⁹ composta da una doppia celebrazione eucaristica, un'osservanza collettiva dei vespri, l'ufficio notturno e un pasto in comune, l'ἀγάπη.⁹⁰

Interessante, per lo studio dei rapporti tra monaci e chierici, è una lettera del diacono Giovanni ad un apa Horos, datata tra il IV e il V secolo:

«Al mio diletto e piissimo fratello apa Horos, io Giovanni diacono nel Signore. Degnati di fare per il tuo diletto amico un piccolo velo da Chiesa. Eccone le misure: lunghezza cinque cubiti, larghezza quattro cubiti e mezzo. Decora il velo con un segno di Cristo ... in alto ... Saluto tutti i fratelli (ciascuno) per nome, dai piccoli ai grandi. E se vuoi farmi un grandissimo

sele la trattazione della questione; si veda anche E. WIPSYCKA, *Moines et communautés*, pp. 567-612, e M. GIORDA, *I ruoli delle donne nella famiglia monastica in Egitto nella Tarda Antichità*, e la bibliografia citata.

⁸⁷ *Alph.Moth.* 1.

⁸⁸ Anche all'interno del *corpus* degli apoftegmi il termine in questione ha una notevole polivalenza semantica, poiché può significare il pasto monastico, come nel caso di *Alph.Io.Kol.* 29, il pasto di carità offerto agli indigenti, il pasto comune legato all'eucaristia, per cui si veda *Alph.Agath.* 17 e infine il pasto consumato in memoria di una santo o un monaco deceduto: *Alph.Arsen.* 39.

⁸⁹ Si veda anche SOCR., *HE*, 5,22.

⁹⁰ Si veda H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi'n Natrum*, Parte II: *The History of the Monasteries of Nitria and of Scetis*, in particolare il paragrafo «The Weekly Assembly», pp. 207-213. Altri rimandi a testi si trovano in L. REGNAULT, *Vita quotidiana dei padri del deserto*, in particolare il capitolo XIII, dal titolo «Weekend comunitario», pp. 182-194.

piacere, guarda di confezionarlo al più presto e mandamelo perché ce n'è bisogno. Ti piaccia ricordarti di noi nelle vostre sante preghiere.

Vi auguro di star bene nel Signore, carissimi.

Verso

Al mio diretto e reverendissimo fratello apa Horos, io Giovanni diacono nel Signore».⁹¹

Notiamo in questo testo la collaborazione tra membri del monachesimo e del clero e il servizio prestato proprio da un monaco per assolvere un'esigenza liturgica concreta: la produzione del velo è commissionata a un monastero e oltre a testimoniare la presenza di un'attività economica diffusa nei monasteri egiziani, è segno di un concorrere di forze alla preparazione anche materiale della celebrazione liturgica.⁹²

Quanto detto finora è relativo soprattutto al contesto (semi) anacoretico; per quanto concerne le forme di monachesimo cenobitico, uno degli studi più approfonditi sulla liturgia praticata nella comunità monastica pacomiana, mette in luce la concezione per cui la *koinonia* si sarebbe identificata come comunità ecclesiale⁹³, non soltanto perchè è dotata di una chiesa e perchè lì si celebrava il culto, ma più profondamente perchè essa faceva parte del corpo della Chiesa, in quanto suo membro capace di realizzare i misteri divini nel concreto della vita comunitaria.⁹⁴ Secondo A. Veilleux, la *koinonia* pacomiana è una realizzazione concreta del mistero della Chiesa, della sua realtà sovranaturale. Lo Spirito, attraverso le Scritture, il battesimo, l'eucaristia, la preghiera comune, ma

⁹¹ Il papiro P.Fond. Rein. Elis. IV, pubblicato da M. HOMBERT e C. PREAUX in «Chronique d'Égypte», 13 (1938), è stato ripubblicato nel volume di M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto*, pp. 364-367, nota 95.

⁹² Sul peso economico dei monasteri e delle attività monastiche, si rimanda ai seguenti lavori di E. WIPSYCKA: *Les ressources et les activités économiques des Eglise d'Égypte; Moines et communautés*, pp. 471-566; *Monks and Monastic Divellings*, P. Dubl. 32-34, P.Kru 105 and Bl. Ms. Or. 6021 Revisited, in A. BOUD MORS - J. CLAKSON - C. LOUIS - P. SIJPESTEIN, *Monastic Estates*, pp. 236-243 e, nello stesso volume, l'articolo di M. CHOAT, *Property Ownership and Tax Payment in Fourth-Century Monasticism*, pp. 129-140.

⁹³ Da un punto di vista terminologico vi è una corrispondenza tra il concetto di comunione e quello di comunità, entrambi espressi da *koinonia*. Per uno studio sulla *koinonia* pacomiana, si veda: si veda G. FILORAMO, *Fondamento «mistico» dell'autorità*.

⁹⁴ A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, pp. 181-189 e 196-197. Sui rapporti tra i monaci pacomiani e la gerarchia ecclesiastica locale, sulla frequenza, le modalità, ma anche sul significato profondo della liturgia quale mezzo di comunione ed ospitalità, si veda *ibidem*, pp. 231-248.

anche attraverso lo sforzo ascetico, realizza la riconfigurazione dell'umanità ad immagine di Dio.⁹⁵ Abbiamo accennato al fatto che nel *corpus* pacomiano si trovino testimonianze della costruzione di chiese nei monasteri, dove si celebrava la liturgia eucaristica, il sabato e la domenica;⁹⁶ anche se le testimonianze non sono sempre coerenti, esse rendono indubitabile la partecipazione dei monaci pacomiani alla liturgia, sia recandosi nelle chiese vicine, sia sfruttando la chiesa all'interno del monastero, costruita quando il numero dei fratelli crebbe al punto da rendere necessario un proprio luogo di culto.⁹⁷ Dal punto di vista dottrinale i monaci pacomiani si attennero all'insegnamento ufficiale, considerando l'eucaristia sia come offerta fatta a Dio, sia come ricezione di un dono proveniente da Dio; anche da un punto di vista della pratica, essi adottarono e conservarono quella diffusa sul territorio egiziano.⁹⁸

Oltre all'eucaristia, è centrale all'interno dei monasteri pacomiani il sacramento del battesimo,⁹⁹ che costituisce il cuore della celebrazione pasquale, come emerge nel racconto della vita di Teodoro riguardo ai fratelli che si riunivano a Pbouw per fare battezzare i catecumeni e per organizzare altre disposizioni:

«Quando tutti gli igumeni del monastero appresero che nostro padre Teodoro era malato, vennero a fargli visita, tanto più che si avvicinavano i giorni della santa Pasqua. In effetti tutti i fratelli giungevano a Pbouw per far battezzare i catecumeni e per prendere le decisioni nei vari campi, secondo le regole stabilite».¹⁰⁰

Il passo è molto chiaro e altrove si legge anche della necessità di battezzare un fratello del monastero di Temousons che è ancora un catecumeno.¹⁰¹ Senza dubbio vi erano altre occasioni in cui si celebrava il rito battesimale, quali l'emergenza per un fratello in pericolo di morte; in generale manca la descrizione del rito:

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 185.

⁹⁶ Nel *corpus* di regole pacomiane abbiamo alcune informazioni sulla celebrazione che doveva avvenire durante la domenica: *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 15-18.

⁹⁷ Abbiamo già citato G¹, 27, (*Bo*, 25). Cfr. A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, pp. 231-232.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 248.

⁹⁹ Per una introduzione sul battesimo celebrato in Egitto (catecumenato e ritualità pre e battesimale), si veda M.E. JOHNSON, *Liturgy in Early Christian Egypt*, pp. 7-16.

¹⁰⁰ *Bo*, 193.

¹⁰¹ *Bo*, 82.

si può ragionevolmente ipotizzare che all'interno dei monasteri si celebrasse una liturgia battesimale uguale o simile alla prassi diffusa nella chiesa contemporanea: notiamo qui che la presenza di catecumeni e la possibilità di ricevere il battesimo all'interno dei monasteri rendeva questi ultimi delle comunità ecclesiali a tutti gli effetti. Le fonti non forniscono dettagli particolari sul rito del battesimo all'interno dei monasteri: la sola indicazione interessante è tratta dalle Regole attribuite a Pacomio, dove si legge che il segno della croce era fatto sulla fronte al momento del battesimo. Descrivendo come si doveva fare il segno della croce durante le preghiere è scritto:

«All'inizio delle nostre preghiere facciamo il segno del battesimo facendo sulla nostra fronte il segno della croce, come lo facemmo dunque nel giorno del nostro battesimo, secondo quanto è scritto in Ezechiele; non abbassiamo la nostra mano alla nostra bocca o barba, ma portiamola alla nostra fronte, dicendo interiormente: 'Ci siamo segnati con il sigillo'. Questo non equivale al sigillo del battesimo, ma il giorno in cui ci siamo battezzati, sulla fronte di ognuno di noi fu impresso il segno della croce».¹⁰²

Vi è anche un codice S²¹ della vita di Pacomio che descrive il battesimo conferito ad Alessandria da Teofilo in presenza di Orsiesi, ma esso non ha alcun legame con l'agiografia pacomiana e probabilmente fu scritto in epoca molto tarda per giustificare alcune tradizioni liturgiche della chiesa di Alessandria.

In mancanza di testimonianze più sicure, concordiamo con le conclusioni di A. Veilleux che scrisse che il silenzio delle fonti induce a credere che nei monasteri pacomiani si seguiva la tradizione generale dell'Egitto in quell'epoca.¹⁰³

Anche la celebrazione della Pasqua doveva avvenire secondo le regole del tempo:¹⁰⁴ era preceduta dal digiuno durante la Quaresima, come si legge nel racconto della morte di Pafnuzio, durante la lunga malattia di Pacomio, che si ammalò durante i quaranta giorni.¹⁰⁵ Vi si trova inoltre la menzione della «settimana ultima dei quaranta giorni, i giorni della Pasqua del Signore», espressione che lascia intendere che il digiuno della Settimana Santa fosse un

¹⁰² *Regolamenti in Pacomio e i suoi discepoli*, 7, 10.

¹⁰³ A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, p. 206.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 248, 252. A. CAMPLANI, *Sull'origine della Quaresima in Egitto*.

¹⁰⁵ S⁷, p. 45, 4-5; G¹, 114. Per una discussione sulla durata e i modi del digiuno pasquale, in un dialogo tra Pacomio e Teodoro, si veda Bo, 35.

tutt'uno con quello della Quaresima. Alla fine di questo periodo di quaranta giorni, i fratelli dalla congregazione si trovavano a Pbouw per celebrare la Pasqua, che consisteva anzitutto nel digiuno ordinario per quattro giorni, nel digiuno assoluto il venerdì e sabato santi e nella grande solennità della «conclusione della Pasqua».¹⁰⁶ Oltre al digiuno e ovviamente alla celebrazione dei battesimi e dell'eucaristia, un elemento molto importante della celebrazione della Pasqua era la parola di Dio: quando Teodoro era superiore della congregazione pacomiana, indirizzava la parola di Dio ai fratelli ogni giorno durante il periodo pasquale.¹⁰⁷

Questa lettura di fonti monastiche mette in luce come, a partire dal IV secolo, tra i monaci e nei monasteri vi fosse la possibilità, o meglio l'esigenza di partecipare alla vita liturgica istituzionale; ciò era garantito dagli spostamenti che i monaci erano soliti fare per prendere parte alla liturgia e dalla presenza di chiese nei monasteri, come anche dai chierici che lì si recavano per le celebrazioni.

Il clero monastico, che sarà presentato nel prossimo capitolo, rappresenta la terza modalità di partecipazione alla vita liturgica.

¹⁰⁶ *Ep.Amm.* 21. *Bo*, 193.

¹⁰⁷ *Bo*, 193.

I monaci chierici

Nel capitolo precedente abbiamo messo in luce non soltanto quanto fosse diffusa tra i monaci l'abitudine alla partecipazione alla vita ecclesiastica, dentro o fuori dai monasteri, ma sono anche emerse le relazioni, sostanzialmente positive, tra i monaci e il clero locale.

Gli scambi, le collaborazioni, il dialogo tra le parti caratterizzano spesso nelle fonti tale tipo di rapporto. Il racconto di Giovanni di Licopoli che si trova nell'*Historia Monachorum in Aegypto* è un'ulteriore testimonianza. Quando l'autore si reca a trovarlo, insieme ai suoi sei compagni di viaggio, Giovanni gli domanda se tra di loro vi sia un chierico, ma benché egli risponda che nessuno tra loro è un ecclesiastico, il monaco riconosce il diacono che non ha rivelato a nessuno il suo ruolo, per umiltà. Dicendo che è un diacono, Giovanni l'abbraccia e lo esorta a non rifiutare la grazia di Dio e a non mentire negando il dono di Cristo poiché la menzogna non è propria degli uomini di Dio: il messaggio è chiaro poiché anche un anacoreta, che vive recluso nella sua cella per avere scelto di abbandonare il mondo e tutti i suoi compromessi, ha un profondo rispetto per la Chiesa e per coloro che la rappresentano.¹ Su un piano letterario, il distacco e perfino l'isolamento dal mondo sono narrati o rilette al fine di mettere in luce il rispetto e il riconoscimento dell'autorevolezza dei monaci nei confronti delle istituzioni.

¹ *HMÆ*, I, 79-99. Altre testimonianze di un rapporto di rispetto tra monaci e istituzioni, sono offerte dalla vita di Giovanni di Licopoli: *V.lo.Lyk.*, pp. 652-653 per lo stesso episodio del diacono nascosto tra i fratelli; *V.lo.Lyk.*, p. 656 dove Giovanni offre delle istruzioni al clero della città; *V.lo.Lyk.*, p. 665: una donna si reca da lui insieme a vescovi e preti.

Prima di passare al cuore di questo capitolo, vale a dire la presenza di un clero monastico, gruppo che mostra in modo eccellente l'avvicinamento e le relazioni positive tra i monaci e il clero, dedicheremo un primo paragrafo alla terminologia. L'obiettivo del paragrafo è di evidenziare i titoli che erano usati nella definizione dei gruppi religiosi di cui si è detto nel Capitolo primo.

1. *Monaci, chierici, laici secolari: cenni di terminologia*

I membri del clero sono spesso chiamati con il nome generico di κληρικός, chierico, o con il titolo specifico a seconda della funzione che essi ricoprono: il lettore (ἀναγνώστης), diacono (διάκων διάκονος), prete (πρεσβύτερος) o vescovo (ἐπίσκοπος).² Occorre prestare attenzione perché non sempre nelle fonti del IV secolo questi titoli fanno riferimento a un ruolo ecclesiastico, ma conservano il loro significato antico, pagano.³

All'interno del vocabolario che rappresenta i soggetti qui studiati, i monaci e i chierici, abbiamo scelto di concentrarci sul termine «monaco», accogliendo le riflessioni di E. Wipszycka sulla sua centralità:

«Au cours du temps, μοναχός remplaça les autres termes, ceux dont je vais m'occuper. Ceux-ci n'étaient plus employés, depuis lors, que sporadiquement, en tant que termes honorifiques».⁴

Come si evince dall'articolo della studiosa, le numerose opzioni terminologiche sfruttate per parlare di monachesimi anacoretici, cenobitici, urbani ed extra urbani rimasero comunque in uso per molto tempo e la conclusione di ogni paragrafo dedicato a ἀναχωρητής, ἐρημίτης, ἔγκλειστος, ἀποτακτικός, è simile nell'affermare che, con il passare del tempo, ciascun titolo divenne onorifico e perse qualunque connotazione tecnica.

² G. SCHMELZ, *Kirchliche Amtsträger im Spätantiken Ägypten*, pp. 3-4, 33-39.

³ Si veda l'analisi di M. Choat, che ha catalogato le occorrenze dei termini che fanno riferimento al clero nei papiri di IV secolo: M. CHOAT, *Belief and Cult*, pp. 60-68. Inoltre per la presenza del clero e dei monaci, accompagnati dal titolo «Aurelius», si veda K.A. Worp, *On the Aureliate of Clergy and Monks*.

⁴ E. WIPSZYCKA, *Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part?*.

Rintracciare la storia del termine «monaco», alla stregua del lavoro già citato messo insieme recentemente da E. Wipszycka⁵ per altri termini fondamentali nella storia dell'ascetismo e in particolare quello monastico, sarebbe un'operazione complessa in questa sede: ci limiteremo dunque a fare alcune riflessioni sulle origini dell'uso del termine in ambito cristiano, che valgono più come cenni bibliografici, per concentrarci poi sulle ricorrenze del termine «monaco» in greco e in copto all'interno delle fonti che abbiamo preso in esame, poiché sono una tappa importante legata allo sviluppo e alla storia del concetto di monachesimo.⁶

Secondo E. Wipszycka i risultati delle ricerche sul termine *μοναχός* sono ben sintetizzati da A. Guillaumont:

«Les *monachoi* sont des ascètes qui se distinguent des simples fidèles par le fait surtout qu'ils ne se marient pas et restent célibataires: ils renoncent à la chambre nuptiale terrestre et charnelle pour pouvoir entrer dans la chambre nuptiale céleste suivant une curieuse adaptation de la parabole des vierges en Matth. 25, 1-13. Tel est le sens fortement établi maintenant qu'avait le mot comme son correspondant syriaque *ihidāyā* dans les premiers siècles chrétiens dans la période qu'on peut appeler «pré monastique». Ces ascètes des deux sexes sont connus sous divers noms et par un certain nombre de documents notamment par deux lettres (en réalité) une seule conservées intégralement dans une version syriaque et fragmentairement dans une version copte et dans le grec original; attribuées à Clément de Rome ce qui explique la grande autorité dont elles jouissent dans l'église ancienne, elles sont probablement du début du III^e siècle et peut être originaires d'Égypte comme le pensait Lefort. Ces ascètes y sont de façon significative appelés 'eunuques', par référence à Matth. 19,12 et, s'agissant de femmes, *parthenoi*, 'vierges'. Mais ils sont aussi désignés par ailleurs sous les noms de *monachoi* et de *monachai*, ce féminin étant davantage attesté, surtout dans la documentation papyrologique. Ces moines et moniales vivent chez eux parfois même dans leur famille de leurs biens ou du produit de leur travail. Ils se distinguent seulement de la masse de

⁵ E. WIPSYCKA, *Ἀναχωρητής, ἐρημίτης, ἑγκλειστος, ἀποτακτικός*. Cfr. *supra*, cap. primo.

⁶ Per l'uso del termine nei primi secoli dell'era cristiana, si veda F.E. MORARD, *Monachos, moine*, e, dello stesso autore, *Monachos: une importation sémitique en Égypte?*. Cfr. inoltre E. DEKKERS, *Μοναχός, solitaire, unanime, recuilli*. Per le attestazioni di «monaco», come caratterizzante una particolare scelta di vita ascetica e dunque usato come termine tecnico per nominare il fenomeno monastico agli inizi del IV secolo, rimandiamo agli studi di E.A. JUDGE, *Fourth century monasticism in the papyri*, e *The earliest use of Monachos for MONK*. Cfr. anche E. WIPSYCKA, *P. Coll Youtie 77*; E.A. JUDGE - S.R. PICKERING, *Papyrus Documentation of Church and Community*; J.E. GOEHERING, *Through a Glass Darkly*; M. CHOAT, *The development and Usage of Terms for «Monk»*; D.F. BUMAZHNOV, *Zur Bedeutung der Targume in den Nag Hammadi-Texten*.

fidèles au sein de laquelle ils continuent vivre par leur plus grand assiduité aux pratiques religieuses le jeûne et la prière et surtout par le fait qu'ils vivent seuls solitaires c'est-à-dire célibataires: ils renoncent au mariage par désir d'unification pour sauvegarder leur unité intérieure et leur pleine disponibilité au Seigneur pour éviter tout partage de leur volonté et de leur activité suivant l'idéal judéo chrétien de la simplicité".⁷

Partendo dalle attestazioni documentarie, è un dato condiviso dagli studiosi del monachesimo antico che la ricorrenza in fonti documentarie del IV secolo del termine a individuare chi praticava forme ascetiche che costituiscono qualcosa di nuovo rispetto alle forme preesistenti, sia un passaggio fondamentale negli sviluppi in senso tecnico del termine.⁸

Un papiro proveniente da un villaggio del Fayum, datato al 6 giugno 324, è la fonte documentaria più antica in cui il termine è applicato a designare un asceta appartenente a una categoria di uomini determinata e distinta:⁹ all'interno di una petizione pubblica di Aurelio Isidoro di Karanis è nominato un μοναχός Isacco insieme al suo diacono Antoninus, che avrebbe salvato Isidoro dalla morte per aggressione (P. Col. VII 171).

Tra le fonti dei primi secoli, si può intendere come chiave di svolta il testo della *Vita di Antonio*, dove il termine monaco che ricorre quaranta volte, è utilizzato in riferimento non solo all'ascesi spirituale condotta dal protagonista, ma soprattutto alla sua scelta di ritirarsi dal mondo anche fisicamente, recandosi fuori dalla città, nel deserto sempre più interiore: «monaco» sembra qui acquisire per la prima volta in modo più sicuro il senso tecnico di chi sceglie una vita ascetica allontanandosi dal mondo. In particolare, alla fine della biografia, Antonio, in segno di un'investitura spirituale, cede la sua veste ad Atanasio e Serapione di Thmuis: l'abito indossato dal monaco in questo testo come, in generale, nella letteratura di IV e V secolo, è menzionato spesso come

⁷ Si veda l'articolo già citato di A. GUILLAMONT, *Les «remnuoth» de saint Jérôme*, pp. 90-91 e, dello stesso autore, *Aux origines du monachisme chrétien*. Cfr. anche E. WIPSZYCKA, *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*.

⁸ Cfr. E. WIPSZYCKA, *Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part?*, p. 84. Si vedano anche le riflessioni di E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, pp. 292-294.

⁹ Parimenti è incontestabile la sua applicazione frequente nelle fonti letterarie: tra il 330 e il 340 fu Eusebio di Cesarea nel suo *Commentario al Salmo 68*, versetto 7 (Dio fa abitare i solitari in una casa) a parlare di *monachoi* come del *tagma* ascetico all'interno della Chiesa: il primo rango di coloro che progrediscono nel Cristo (PG 23, 689B).

tratto distintivo della forma di monachesimo reputato ortodosso; secondo la letteratura, in mancanza di altri riti di iniziazione alla vita monastica, l'adozione dello σχῆμα divenne con il passare del tempo ciò che distingueva chi sceglieva di praticare la vita monastica: per la sua centralità dedicheremo un paragrafo a parte a questo tema dell'abito monastico. Il fallimento della strategia di Atanasio di indicare con il termine μοναχός soltanto gli asceti ortodossi, è testimoniato dall'attestazione del termine μοναχός nel libro del pagamento delle tasse della zona di Kellis (376-379), dove un monaco manicheo è citato tra i contribuenti,¹⁰ o nel dossier di Nephros, dove il termine compare spesso per indicare i membri della comunità meliziana.¹¹

Successivamente, sul piano letterario, il termine μοναχός vedrà un utilizzo molto frequente nella letteratura monastica greca delle origini, in particolare nel corpus *apoftegmatiko*, dove tra gli appellativi usati per la vita ascetica è senza dubbio quello con maggiore ricorrenza.¹²

Contrapposto al termine monaco è il termine «secolare», κοσμικός. Nella letteratura monastica antica,¹³ fa generalmente riferimento a coloro che vivono nel mondo. Si ricorderà qui un apoftegma che è molto chiaro circa la differenza tra monaci e secolari:

«Un fratello interrogò il padre Poemen: 'Padre, vi erano due uomini, uno era monaco e l'altro secolare; una sera il monaco pensò di gettare l'abito la mattina dopo e l'altro pensò di diventare monaco. In quella notte entrambi morirono. Come saranno giudicati?'. E l'anziano disse: 'Il monaco è morto da monaco, il secolare da secolare, perchè se ne sono andati come erano'». ¹⁴

Anche altri detti dei padri del deserto mettono in contrapposizione i monaci con i secolari e nella letteratura monastica l'aggettivo si trova di frequente per indicare gli uomini e le donne che vivono nel mondo: senza dubbio si tratta del termine che individua il polo sociale opposto a quello dei monaci.¹⁵

¹⁰ P. Kell. IV Gr. 96.

¹¹ P. Neph. 3,11; 6,24; 12,5. 23; 16,17; 48,5.

¹² Il termine ricorre 225 volte all'interno degli *apophthegmata*.

¹³ Per il senso del suo radicamento nella vita mondana, si veda LAMPE, s.v. «κοσμικός» e in particolare i numerosi casi di opposizione all'aggettivo μοναχικός.

¹⁴ *Alph. Poemen* 182.

¹⁵ Un altro detto anonimo, contrappone le vergini alle donne sposate, i monaci ai secolari: *N* 368. Si veda anche *HMÆ* 5, 10; 20,16: i monaci conducono una vita molto differente da quella dei secolari.

«Accadde un giorno al padre Pambone di camminare con dei fratelli in terra d'Egitto; e vedendo dei laici secolari seduti, disse loro: 'Alzatevi e salutate i monaci per essere benedetti; poiché essi parlano continuamente con Dio e le loro bocche sono sante'». ¹⁶

Nell'unica occorrenza dell'aggettivo laico (λαϊκός) negli *apophthegmata*, il termine è contrapposto a chierico, κοσμικός. ¹⁷

Anche nella *Vita di Shenoute* attribuita a Besa, al termine «monaco» non si contrappone mai chierico e neppure «laico», ma «secolare». Shenoute presbitero, monaco e archimandrita rivolge le sue parole e i suoi insegnamenti ai monaci e ai secolari. ¹⁸

Il fatto che κοσμικός faccia riferimento a un ambito che è opposto a quello dei monaci emerge in modo chiaro anche dai canoni di Calcedonia, dove si legge che i monasteri, una volta consacrati dal vescovo, non possono diventare κοσμικά, cose, beni mondani. ¹⁹

La distinzione è tra monaci e secolari e chierici e laici, e i monaci sono considerati sia chierici, sia laici (in questo secondo caso non si trova mai nelle fonti un'espressione che comprende entrambi i termini). I monaci dunque non sono né assimilabili né direttamente opposti alla categoria dei laici e neppure a quella dei chierici, ma sono gruppo trasversale, poiché vi sono sin dalle origini sia monaci laici, sia monaci chierici. Piuttosto si assiste ad un'evoluzione delle percentuali di monaci chierici che crescono rispetto ai monaci che non sono ordinati. L'avvicinamento tra monaci ed ecclesiastici è segnato dall'uso di un titolo, centrale e molto diffuso in tutte le fonti letterarie e documentarie, *apa*, *abba*. Tale titolo ci pare eloquente nel segnalare la consistenza sempre maggiore del gruppo composto da monaci chierici, vale a dir che erano ordinati diaconi o presbiteri.

Molto diffuso nelle fonti letterarie e documentarie delle origini come dei secoli successivi, è il termine *apa*, che funge da appellativo della maggior parte dei personaggi che compaiono nelle fonti analizzate. Per ragionare su quale sia il significato di questo titolo (*apa* e il suo affine *abba*), su cui tuttavia non vi è il

¹⁶ *Alph. Pambo* 7.

¹⁷ Si veda il detto della collezione sistematica cap. XVIII, 49, righe 51-54.

¹⁸ *V. She.*, 173 (si rimanda al paragrafo dedicato a Shenoute per una discussione delle fonti).

¹⁹ *Calcedonia*, 24.

pieno accordo tra gli studiosi,²⁰ occorre innanzitutto mettere in luce che a differenza dell'appellativo «santo», questi titoli sono usati tendenzialmente per i vivi per sottolinearne il ruolo di prestigio che ricoprono all'interno della comunità ecclesiastica;²¹ *abba* è titolo che designa un onore superiore a quella accordato attraverso *apa*, che invece viene accostato anche ad altre condizioni e dunque è più frequente nelle fonti. *Abba* si trova solo in contesti monastici, poiché introduce monaci di un certo rilievo, implicati in episodi che li hanno resi noti, in fondazioni di monasteri o strutture ecclesiastiche e vescovi che hanno scelto di intraprendere la vita monastica o ex monaci divenuti vescovi;²² *apa*, che occorre anche in alcune casistiche simili a quelle di *abba*, è utilizzato in particolare per i fondatori e i superiori di monasteri, per monaci e membri del clero che non costituiscono delle eccellenze, per i martiri e addirittura nel caso di *élites* di laici che sono a capo di comunità. È eloquente il fatto che la generalizzazione e la diffusione dell'uso del termine *apa* in particolare avverrà tra il VI e il VII secolo, all'interno delle fonti documentarie e letterarie:

«si l'on compare les dates des documents cités ci-dessus, on constate que la généralisation de l'emploi des titres *apa* et *abba* est un phénomène tardif: en effet, la plupart de ces documents appartiennent aux VI-VII siècle, mais ils n'étaient pas encore employés de façon régulière pour ainsi dire automatique comme plus tard».²³

Il titolo *apa* rappresenta da un punto di vista terminologico una conferma importantissima dell'avvicinamento tra mondo monastico e mondo ecclesiastico egiziano, tanto che le figure del monaco e del chierico si confondono spesso, per mancanza di elementi che permettano la loro individuazione: *apa* è ora un monaco ora un prete o un diacono, ma senza altri dettagli non è possibile desumere la specifica identità.

²⁰ W.O. CRUM, *A Coptic Dictionary*, s.v. «apa»; A.S. ATIYA, s.v. «apa», in *The Coptic Encyclopedia*, I, pp. 152-153. J. HORN, *Untersuchungen zu Frömmigkeit und Literatur des christlichen Ägypten*, pp. XXXIX-XL; A. PAPAConstantinou, *Le culte des saints*, pp. 241-244; T. DERDA - E. WIPSYCKA, *L'emploi des titres Abba, Apa et Papas*, dove molto utile è il repertorio di studi che rappresentano diverse ipotesi degli studiosi che si sono occupati di tale terminologia con posizioni anche molto diverse. Sul termine *papas* si tornerà con precisione nel capitolo dedicato all'archivio di Paieous.

²¹ A. PAPAConstantinou, *Le culte des saints*, p. 244.

²² T. DERDA - E. WIPSYCKA, *L'emploi des titres Abba, Apa et Papas*, pp. 44-45.

²³ *Ibidem*.

Anche a livello di terminologia, da uno studio dei titoli, ci pare funzionare l'ipotesi di un graduale ma costante avvicinarsi del mondo monastico e del mondo ecclesiastico che mantengono comunque una loro specificità.

La chiave di lettura da un punto di vista terminologico è fornita dal doppio binomio chierici/laici, monaci/secolari, che costituiscono la fondamentale e insostituibile base terminologica, i cui elementi non possono essere invertiti e posti in opposizione: in tale maniera è possibile affermare che chierico non è opponibile a monaco, ma sono categorie che convivono e le cui caratteristiche a volte sono aderenti.

2. *I monaci chierici*

Messa in luce la frequenza della partecipazione alla liturgia che era causa di spostamenti all'interno e verso l'esterno dei luoghi monastici, possiamo aggiungere dunque che vi erano anche monaci che erano al contempo preti, come fu Macario l'Egiziano che, quando era giovane, fu costretto a essere ordinato prete nel suo villaggio, benché poi egli fosse fuggito perché non voleva accettare l'ordinazione.²⁴

Il padre Macario raccontava di sé: «Quando ero più giovane e vivevo in una cella in Egitto, mi presero a forza e mi ordinarono chierico in un villaggio, ma poiché non volevo accettare, fuggii in un altro luogo».²⁵

Dopo l'accusa ingiusta di avere fatto violenza su una ragazza, Macario si rifugiò a Scete. Tuttavia, anche durante il suo ritiro a Scete, Macario non ricoprì cariche ecclesiastiche, ma come abbiamo accennato si recava a Nitria per prendere parte all'eucaristia che era officiata da apa Pambo e andava dicendo ad Antonio che i monaci di Scete non hanno possibilità d'accesso all'eucaristia *in loco*.²⁶ Appare ambiguo il senso di questa frase: l'impossibilità che Macario lamenta ad Antonio è dovuta al fatto che egli non sia ancora stato ordinato prete oppure egli è già

²⁴ *Alph.Mac.Egypt* 1.

²⁵ *Alph.Mac.Egypt* 1.

²⁶ *Alph.Mac.Egypt* 2; 26. Egli è chiamato presbitero (πρεσβύτερος) di Nitria in *Alph.Pamb.* 11.

chierico ma si rifiuta di officiare? In questo secondo caso non sarebbe chiaro l'atteggiamento di Macario che di per sé potrebbe risolvere il problema dell'eucaristia, svolgendo la sua funzione di presbitero. L'affermazione in se stessa appare strana, poiché Scete era popolata di monaci anche prima della morte di Antonio e quindi non sembra credibile che manchino dei presbiteri; in effetti, stando all'attestazione di detti attribuiti o riguardanti monaci che sono anche chierici, la presenza di monaci chierici a Scete presto diventa una prassi:

«Accadde che un giorno gli anziani mangiavano insieme e vi era con loro anche il padre Giovanni. Si alzò a porgere l'acqua un presbitero molto ragguardevole e nessuno volle accettarla da lui tranne Giovanni Nano. Si stupirono e gli dissero: 'Come mai tu che sei il più giovane di tutti hai osato farti servire dal presbitero?'. Disse: 'Quando io mi alzo per porgere la brocca, mi rallegro se tutti accettano, per averne merito. Per questo ho accettato da lui, per procurargli il merito, perché non si rattristi se tutti rifiutano.' Si stupirono a queste parole e furono edificati dal suo discernimento».²⁷

Anche Giovanni, discepolo di Macario, divenne presbitero εἰς τὸν τόπον di Macario:²⁸ l'espressione ha il significato di «al posto di» oppure «nel luogo di», in tutti due i casi si riferisce a una successione fisica e temporale nella carica clericale tra maestro e discepolo.

Il caso di Macario e di Giovanni offre lo spunto per aprire una riflessione su un particolare: da parte di chi avveniva l'ordinazione dei monaci chierici? Era il vescovo locale che tendenzialmente investiva i monaci della funzione ecclesiastica, ma ciò che si legge nel detto attribuito a Macario sembra alludere ad altra prassi: chi sono i soggetti di quel «mi presero a forza e mi ordinarono»?

A tal proposito, si può segnalare il potere che hanno «i padri» nel decidere sulla candidatura a chierico dei monaci di Nitria, Celle e Scete. Isacco di Celle fu scelto dai padri affinché diventasse un prete:

«Un giorno vennero dall'abate Isacco per ordinarlo presbitero, ma egli, udito ciò, fuggì in Egitto, andò in campagna e si nascose in mezzo al fieno. I

²⁷ Il presbitero di *Alph.Io.Kol.* 7 poteva vivere con i monaci a Scete poichè egli mangia e serve l'acqua. Occorre segnalare però che vi era anche un grande presbitero (un superiore?): τις πρεσβύτερος μέγας. Vi sono altri monaci chierici in alcuni detti: *Alph.Eulogius*, *Alph.Beniaminus* 2, *Alph.Poem.* 44, *Alph.Timot.* 1.

²⁸ *HL*, 17,3.

padri che lo inseguivano, giunti in quel campo, si fermarono per riposarsi un po', perché era notte e sciolsero l'asino perché pascolasse. L'asino, allontanatosi, si fermò davanti all'anziano. Quando, al mattino, andarono in cerca dell'asino, trovarono anche il padre Isacco e si meravigliarono. Volevano legarlo, ma egli impedì dicendo: 'Non fuggo più; è volontà di Dio e, dovunque fuggissi, mi imbatterei in essa'.²⁹

Sia nel caso di Macario, sia nel caso di Isacco, non vi sono elementi sufficienti per stabilire se vi fossero effettivamente dei monaci atti alla scelta dei ruoli degli altri e se il gruppo dei padri fosse formale o informale.

Altri presbiteri di Scete sono Isidoro e Pafnuzio, ma circa il loro ruolo ecclesiastico non vi sono dettagli interessanti.³⁰

Un altro monaco chierico celebre è Macario di Alessandria, prete di Celle:³¹ non vi sono particolari sulla sua ordinazione ma si legge soltanto che, come gli altri monaci, egli prepara la Pasqua durante i quaranta giorni di digiuno. Anche a Nitria vi è una chiesa frequentata dai monaci il sabato e la domenica dove si trovano abitualmente otto presbiteri: vi sono sette preti che assistono il primo presbitero che doveva gestire il culto presso Nitria. Il primo presbitero (πρώτος πρεσβύτερος) era l'unico che poteva fare l'offerta, predicare e giudicare (προσφέρει, ὁμιλεῖ, δικάζειν). I preti prendono posto il sabato e la domenica nella chiesa dove sono preposti; restano accanto al primo presbitero che officia, ma non fanno niente, restano in silenzio:

«Quanto alla chiesa, (i monaci) vi prendono sede soltanto il sabato e la domenica e otto sono i presbiteri preposti alla chiesa; finché è in vita il primo presbitero nessun altro celebra il rito, predica o giudica, ma tutti silenziosamente lo assistono stando seduti». ³²

Come suggerisce E. Wipszycka, la situazione però cambia se si legge un *apophthegma* copto saidico che offre la testimonianza di un sistema di rotazione a Nitria: quando Macario di Scete si reca alla montagna di Nitria è apa Pambone che deve fare l'offerta e dunque tutti i presbiteri paiono avere un ruolo attivo nella conduzione della liturgia a Nitria.³³

²⁹ *Alph. Isac. Cell.* 1.

³⁰ Si vedano i detti attribuiti ai due monaci nella collezione alfabetica.

³¹ *HL*, 18,1.

³² *HL*, 7,5.

³³ M. CHAÎNE, *Le manuscrit de la version copte*, p.145, citato anche da E. WIPSYCKA, *Les clercs dans les communautés monastiques*, p. 160.

La frequenza della presenza di chierici tra i monaci è attestata anche da un detto attribuito a Pietro di Dios, che quando prega insieme ai fratelli, anche se avrebbe il dovere di restare davanti poiché è un prete, partecipa alla preghiera restando in ultima fila con grande umiltà:

«Pietro il presbitero di Dio se pregava con altri era costretto a stare davanti a loro poiché era un prete; ma, a motivo della sua umiltà, si poneva dietro confessando i propri peccati, come è scritto nella vita del padre Antonio. E così facendo, non rattristava nessuno».³⁴

Vi sono dei monaci che arrivano a vivere nell'umiltà e nella purezza di cuore ancor più perché possiedono l'abito clericale: l'abba Mosé,³⁵ quando diventa κληρικός, probabilmente dopo essere diventato monaco, si sente dire dall'arcivescovo³⁶ che è diventato tutto bianco. Con umiltà il monaco risponde di essere bianco all'esterno, ma di non sapere se è candido anche interiormente; messo alla prova dallo stesso arcivescovo, che lo fa cacciare dal santuario dai chierici a prova della sua rettitudine, egli finisce per rimproverare se stesso e umiliarsi ancor di più, dimostrando la sua purezza d'animo. Mosé dunque è monaco, e anche dopo essere diventato un presbitero e avere ricevuto l'*efod* che segna il suo ruolo ecclesiastico, conserva il suo stato monastico.³⁷

Vi è anche il caso di un monaco che, per la sua vita irreprensibile, è giudicato degno di diventare chierico ed è ordinato dai suoi fratelli. Egli vive in un insieme di eremitaggi disposti intorno alla città di Antinoé presso Tebe:

«In un'altra spelonca abitava il presbitero Doroteo, dotato di una bontà senza limite: anch'egli aveva vissuto la vita senza macchia ed era stato stimato degno del sacerdozio; svolgeva il suo ministero presso i confratelli che vivono nelle grotte».³⁸

La presenza di chierici in un contesto monastico sia semianacoretico sia cenobitico doveva essere dunque una tradizione ben radicata fin dai primi sviluppi del monachesimo; un'interessante attestazione è fornita da Paolo di Tamma, monaco del IV secolo

³⁴ *Alph. Pietr. Dios.*

³⁵ *Alph. Mos.* 4.

³⁶ Il vescovo è un ἀρχιεπίσκοπος e in un altro passo è chiamato πάπας.

³⁷ Si tratta dei paramenti sacri sacerdotali, secondo le prescrizioni di Es. 28,6 ss.

³⁸ *HL*, 58,2.

che visse tra Memphis et Shmun (Ashmunein).³⁹ Tra i temi che egli affronta nelle sue opere vi sono l'attenzione, la vigilanza, la lotta contro i pensieri malvagi, la custodia della purezza del cuore al riparo dalle passioni, la povertà, la tranquillità d'animo e la meditazione delle Scritture. In particolare, l'invito a restare all'interno della propria cella ha un significato interessante: nel *Logion 14 (Etbe tri, De Cella)* si legge che l'uomo povero che è umile (il riferimento è al monaco) sarà chiamato «Iosedek» tra i profeti. Si tratta di una citazione di Geremia 23,6b:

«Verranno i giorni in cui farò spuntare il germoglio di Davide, uno dei suoi discendenti legittimi; questo re governerà con saggezza e realizzerà il diritto e la giustizia nel paese. Durante il suo regno il popolo di Giuda sarà liberato e quello di Israele vivrà in sicurezza. Chiameremo il Signore in questo modo: Iosedek tra i profeti (nostra giustizia)».

Il richiamo a «Iosedek» è stato interpretato non soltanto in quanto personificazione della giustizia divina, ma anche della clericatura – esiste un legame tra Iosedek e il sacerdozio di Cristo – come si trova nel pensiero di Didimo il Cieco.⁴⁰ Seguendo questa seconda chiave di lettura il monaco-Iosedek, doveva o poteva essere anche un prete. In un articolo sul tema della clericatura monastica in Paolo di Tamma, L.S.B. Mac Coull⁴¹ propone che, secondo il pensiero di Paolo, un monaco doveva restare all'interno della sua cella, praticando la continenza, la giustizia e la vigilanza; l'espressione «Iosedek tra i profeti» farebbe riferimento a un'assunzione spirituale del ruolo clericale da parte di tutti i monaci che erano incenso e altare di Cristo. Senza vedervi dunque l'attestazione di un ruolo ecclesiastico obbligatorio per tutti i monaci, l'espressione con cui Paolo indica la permanenza all'interno della cella potrebbe fare riferimento a uno *status* ecclesiastico. Che tale stato sia simbolico o concreto, in ogni caso conferma i rapporti positivi tra il monachesimo e le istituzioni, laddove il ruolo di

³⁹ PAOLO DI TAMMA, *Opere*. Per una trattazione generale della sua vita e le sue opere si veda il contributo di M. SHERIDAN, *Primo monachesimo egiziano*, in A. CAMPANI, *L'Egitto cristiano*, pp. 177-216. Si veda il recente contributo di E. LUCCHESI, *Trois nouveaux fragments coptes*.

⁴⁰ Si veda l'esegesi di Didimo il cieco, proveniente da ambiente egiziano nello stesso periodo di Paolo di Tamma che legge *Zaccaria* 3,1 e 6,12 attraverso *Geremia*: cfr. *In Zaccaria*, I, 182-184; II, 47. Iosedek è la giustizia, ma anche è padre di Joshua, immagine di Cristo e del sacerdozio eterno: cfr. DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*.

⁴¹ L.S.B. MAC COULL, *Paul of Tamma*.

sacerdote è perfino assunto dai monaci come modello culturale e comportamentale.⁴²

Come abbiamo scritto nel Capitolo primo, è controverso il rapporto tra la comunità di Nag Hammadi e il monachesimo, poiché sono incerte la provenienza e le ragioni di tale provenienza della copertura del codice VII, composta da papiri che forniscono informazioni su un ambiente monastico non identificato. Si è fatto cenno alla menzione di monaci, ma due lettere in greco fanno riferimento a tre presbiteri che appartenevano a una comunità semi-anacoretica; in particolare vi era un certo Sansnos, che è nominato chiaramente come monaco e presbitero (μοναχός πρεσβύτερος).⁴³ Non è chiaro quale fosse il loro ruolo nella comunità monastica, ma Sansnos sembra avere avuto un ruolo di prima importanza nella gestione e organizzazione delle attività economiche della comunità.

Nell'archivio di Nephros,⁴⁴ della metà del IV secolo, si illustra la vita di una comunità monastica a capo della quale vi è apa Petechon, nominato πατήρ τῆς μονῆς, ma non appartenente al clero. Nella comunità appaiono tuttavia due presbiteri, due diaconi e un lettore. Numerosi monaci appaiono nell'archivio di Nephros ma non portano titoli ecclesiastici. Si può tuttavia presumere che i chierici citati vivano nella comunità monastica che fa riferimento a Nephros I;⁴⁵ egli è il monaco più celebre del gruppo, tanto che è lui a dare il nome all'archivio, asceta di manifesta santità, è un presbitero: il padre della comunità è dunque un monaco laico ma il monaco più importante, destinatario e citato in molte lettere dell'archivio, è un monaco presbitero. Nephros ha ricevuto l'ordinazione poco prima di entrare a far parte della congregazione monastica; egli è detto πρεσβύτερος prete della comunità monastica, ma anche πρεσβύτερος della chiesa del villaggio di Nesos.⁴⁶ Il fatto che il nome di Nephros non sempre sia accompagnato dal titolo ecclesiastico,⁴⁷ anche in

⁴² *Ibidem*, pp. 319-320.

⁴³ P.Nag. Hamm. Gr. 75: si veda M. CHOAT, *Belief and Cult*, p. 174.

⁴⁴ Per un'introduzione e una discussione delle fonti, si veda B. KRAMER - J.C. SHELTON - G.M. BROWN (edd), *Das Archiv des Nephros*.

⁴⁵ Si veda per esempio i preti di P. Neph. 11, nominati come πρεσβύτεροι τῆς μονῆς (se si accetta la variante μονή e non quella di νομή).

⁴⁶ P.Neph. 11; 13-15; 16.

⁴⁷ Il titolo di presbitero non compare in nove lettere: P.Neph., 1-6, 8-10: qui Nephros è chiamato padre o signore.

lettere formali, induce a pensare che non ve ne fosse l'obbligo e pertanto non è sempre possibile rintracciare la presenza dei chierici all'interno dei monasteri.

Il caso dell'archivio di Nephros è interessante perchè testimonia l'ambiguità dei rapporti tra cariche ecclesiastiche e funzioni monastiche: il superiore della comunità è un monaco laico, mentre Nephros è il monaco presbitero che pare avere più peso nella laura e nel territorio circostante. La sua autorità sembra tuttavia essere legata molto di più al fatto che egli è un monaco.

Queste considerazioni ci portano a concludere che i monaci chierici hanno senza dubbio l'incarico di celebrare la liturgia, ma non necessariamente sono i superiori dei gruppi monastici. Proviamo dunque ora a indagare altri ruoli possibili dei monaci ordinati chierici. Senza dubbio, la necessità di monaci che celebrassero l'eucaristia, giocò un ruolo fondamentale nella diffusione di monaci chierici all'interno dei monasteri, ma fin dal V secolo il numero dei monaci ordinati diaconi e preti in monasteri piccoli sembra superare le esigenze liturgiche. Diventa dunque importante capire se e quali altre funzioni necessitavano di chierici, dal momento che le funzioni liturgiche sembravano assolate abbondantemente. Occorre anche domandarsi se, piuttosto, l'ordinazione era diventata un titolo onorifico che conferiva onore e rispetto, senza avere implicazioni pratiche.⁴⁸

Tra le fonti che accennano alle responsabilità di diverso tipo dei monaci chierici, vi sono alcuni detti all'interno del *corpus* degli apoftegmi:

«Un giorno peccò un fratello a Scete; e i padri, radunatisi, mandarono a chiamare il padre Mosé. Ma poiché egli non voleva venire, il presbitero gli mandò a dire: 'Vieni, la gente ti aspetta!'. Egli allora si mosse e venne, portando sulle spalle una cesta forata piena di sabbia. Gli andarono incontro dei fratelli e gli chiesero: 'Padre, cos'è mai questo?'. Disse loro l'anziano: 'Sono i miei peccati che scorrono via dietro di me senza che io li veda. E oggi sono venuto qui, per giudicare i peccati degli altri'. A queste parole non dissero nulla al fratello e lo perdonarono».⁴⁹

La funzione di perdonare i peccati ai monaci che si assume il monaco presbitero Mosé, non pare essere legata obbligatoria-

⁴⁸ Questa è la tesi di Ewa Wipszycka nel suo articolo: E. WIPSZYCKA, *Les clercs dans les communautés monastiques d'Egypte*, pp. 150-151.

⁴⁹ *Alph.Mos.* 2.

mente al ruolo ecclesiastico, ma ad un ruolo monastico e all'autorevolezza che Mosé ha acquisito in quanto monaco esperto. Quando Pior propone di giudicare i peccati dei fratelli con umiltà e comprensione, lo fa perché la *discretio* che possiede, è frutto del percorso monastico:

«Si tenne una volta un consiglio a Scete su di un fratello che aveva peccato. I padri parlavano, ma il padre Pior taceva. Infine, alzatosi, uscì e, preso un sacco, lo riempì di sabbia e se lo caricò sulle spalle. Mise poi un po' di sabbia in un cestino e se lo pose davanti. I padri gli chiesero: 'Cosa significa ciò?'. Disse: 'Questo sacco, che contiene tanta sabbia, sono i miei peccati. Sono molti, e li ho lasciati dietro di me per non darmene pena e non piangerli. Ed ecco che questi piccoli sbagli del mio fratello mi stanno davanti e io mi preoccupa di giudicarli. Non bisogna fare così. Devo piuttosto portare i miei davanti a me, darmene pena e pregare Dio di perdonarmi'. Allora i padri, alzandosi, dissero: 'Questa è davvero la via della salvezza'». ⁵⁰

Pior è presbitero, ma esercita una funzione monastica. Non si può capire dal contesto se i padri riuniti per giudicare il fratello peccatore abbiano una funzione speciale all'interno della comunità di Scete.

Possiamo citare il caso singolare del prete di Pelusio che avendo sentito dire che alcuni uomini frequentavano i bagni della città, si reca nel loro monastero quando si riuniscono per togliere loro l'abito monastico: il presbitero urbano sembra avere un ruolo di responsabilità e di potere disciplinare e sanzionatorio nei confronti dei membri di una comunità in cui non vive. Interessante è anche il proseguimento del racconto, poiché questo prete pentitosi della sua azione giunge dal padre Poemen e, resosi conto di essere anche lui un peccatore, domanda perdono agli undici che dovevano fare parte di un collegio di monaci (anziani) e restituisce loro l'abito monastico:

«Un presbitero di Pelusio sentì dire di alcuni fratelli: 'Spesso sono in città, frequentano i bagni e si corrompono'. Quando venne al raduno dei fratelli tolse loro l'abito monastico. E dopo questo il suo cuore lo colpì ed egli fu preso da pentimento; stravolto dai suoi pensieri, come ubriaco, venne dal padre Poemen portando anche gli abiti dei fratelli e raccontò all'anziano la cosa. E l'anziano gli disse: 'Non hai tu nulla dell'uomo vecchio? Svestilo!'. Il presbitero gli disse: 'Ho parte con l'uomo vecchio!'. E l'anziano a lui:

⁵⁰ *Alph. Pior* 3.

‘Dunque tu pure sei come i fratelli; anche se hai solo un po’ dell’uomo vecchio, soggiaci al peccato’. Il presbitero allora, andatosene, chiamò i fratelli; e, dopo aver chiesto perdono agli undici, li rivestì dell’abito monastico e li congedò». ⁵¹

L’attestazione del collegio dei monaci non offre altri particolari e dunque non è possibile pronunciarsi sul loro ruolo.

Vi è un altro monaco chierico di cui si sottolinea la capacità di accogliere e rimettere sulla retta via i peccatori:

«Raccontavano del padre Isidoro, presbitero a Scete, che se qualcuno aveva un fratello ostinato e debole, oppure negligente e protervo, e voleva cacciarlo, egli diceva: ‘Portatemelo qui’. Lo accoglieva e con la sua pazienza lo salvava». ⁵²

Anche in questo caso non sembra essere una funzione ecclesiastica, ma tipicamente monastica.

Sul legame tra la confessione dei peccati istituzionale e la direzione spirituale monastica si tornerà, perché rappresenta un caso interessante di autonomia delle funzioni monastiche, sfuggite al processo di istituzionalizzazione e clericalizzazione. Numerosi, come vedremo, sono i casi di direzione, confessione, apertura del cuore in cui i monaci protagonisti sono laici.

Ancora vi sono dei monaci chierici che sono amministratori, ma in nessun luogo della letteratura monastica viene detto che solo i monaci ordinati possono ricoprire cariche amministrative e gestionali. Citando un esempio tra quelli presentati da Wipszycka, un episodio ambientato nella laura di Antinoé, narra del monaco presbitero Doroteo, di cui si è già descritta la condotta irreprensibile, che svolge il ministero presso gli anacoreti che abitano nelle grotte e che riceve da Melania la Giovane dei *nomismata*: ⁵³ egli, dotato di una bontà infinita, non accetta che una parte del denaro ma si accontenta di tre denari per sé e indica un altro monaco, Diocles, che amministra e custodisce il denaro per coloro che hanno necessità d’assistenza. Tale Diocles non dovrebbe essere un prete, poiché l’unico appellativo con cui è chiamato significa «il più dotato di scienza» (γνωστικώτατος), che in questo caso

⁵¹ *Alph. Poem.* 11.

⁵² *Alph. Is. Scet.* 1.

⁵³ *HL*, 58,2; si ricorda E. WIPSYCKA, *Les clercs dans les communautés monastiques*, pp. 154-155.

è riferito al fatto che egli conosceva perfettamente i fratelli anacoreti ed era in grado di individuare tra essi i più bisognosi; il racconto mostra come non necessariamente la gestione del denaro sia compito dei monaci chierici e anzi in questo caso proprio un monaco prete si fa da parte per lasciare il compito a un monaco laico. Anche sulla funzione amministrativa ritorneremo, insieme ai casi di direzione spirituale, per riflettere sugli spazi monastici in cui le autorità ecclesiastiche non avevano influenza o ruoli prioritari. Qui ci siamo limitati a riportare i casi di monaci chierici impegnati nell'accompagnamento spirituale e nell'amministrazione; nel prossimo capitolo mostreremo come, sulla base di numerose fonti che riportano casi di monaci laici che sono padri spirituali, amministratori e igumeni, è possibile ipotizzare che nei monasteri i ruoli di responsabilità non fossero ricoperti dal clero monastico.

Capitolo quarto

Non solo monaci chierici: le funzioni monastiche

Nel capitolo precedente abbiamo tentato di comprendere se, a parte la celebrazione del culto, il clero monastico avesse differenti responsabilità, ma abbiamo già messo in luce come esse derivassero spesso dall'avanzamento spirituale e dall'esperienza monastica più che dalla carica ecclesiastica.

Nel primo paragrafo proveremo dunque a indagare il rapporto del maestro nei confronti di un discepolo per comprendere se e come è influenzato dalla pratica ecclesiastica e se all'interno dei monasteri le forme di direzione spirituale e di confessione dei peccati erano gestite dai monaci chierici o dai monaci laici. Un secondo paragrafo sarà dedicato alle funzioni amministrative e gestionali dei monaci, ordinati o laici.

1. *La direzione spirituale*

a. I primi sviluppi della penitenza cristiana

Prima di passare al contesto monastico, occorre inquadrare brevemente il tema della confessione e della penitenza dei primi secoli dell'era cristiana. Durante questo periodo, si svilupparono forme diverse di confessione e penitenza, in particolare si distinsero due modalità di remissione delle colpe, una pubblica e una privata.¹ La penitenza ecclesiastica, espressa dal termine ἐπιτιμία,

¹ J. LECLERQ, s.v. «penitenza», in *Dizionario degli Istituti di perfezione*, VI, Roma 1980, coll. 1383-1392. Riguardo questi articoli, occorre notare come, mentre la voce «penitenza» tratta sentimenti e pratiche penitenziali e include quello che diventerà il sacramento

e soprattutto dall'espressione ἐπιτιμίαν λαμβάνειν,² aveva funzione di purificare chi aveva commesso dei peccati gravi:³ una prima tappa era l'ingresso del peccatore nell'*ordo paenitentium*, su indicazione del vescovo che sollecitava la preghiera di intercessione dei fedeli; successivamente c'era il momento dell'*actio paenitentiae*, praticata al di fuori della comunità attraverso obbligazioni, mortificazioni, rituali come la vestizione con un sacco e liturgie come la recita delle preghiere dei martiri.⁴ Infine vi era la riammissione nella Chiesa (*reconciliatio*) che coincideva con la riconciliazione con Dio e con la possibilità di ricevere il corpo di Cristo.⁵ Era questa la fase della penitenza che poteva essere compiuta solo dal vescovo e nel corso dei secoli fu istituzionalizzata all'interno del rito del giovedì santo.⁶ Tale penitenza era unica e irripetibile.

della confessione in ambito ecclesiastico, l'articolo sulla «confessione» (*Dizionario degli Istituti di perfezione*, II, Roma 1975, coll. 1431-1439) si occupa solo dell'apertura del cuore e dell'accusa di sé nel monachesimo, orientale e occidentale, come se fosse unicamente questo l'ambiente di nascita e sviluppo della pratica di riconoscersi peccatori, pentirsi e invocare tramite un intercessore il perdono di Dio. Cfr. A.H. EDMONDS, s.v. «Busse», in *Reallexicon für Antike und Christentum*, II, coll. 802-812; G.A. BENRATH, s.v. «Busse», (V: historisch), in *TRE*, VI, coll. 452-472; s.v. «Confessione», in *Enciclopedia cattolica*, IV, coll. 226-241. Cfr. anche G. COUILLEAU, *Accusation de soi dans le monachisme antique*; P. ADNÈS, s.v. «Pénitence», in *DSAM*, XIII, coll. 943-1010. A. DE VOGÜÉ, *Sur la terminologie de la pénitence*; H. KRAPP, *La penitenza*; H. DÖRRIES, *The place of confession*. Esiste una *querelle* sull'esistenza della penitenza privata, alternativamente messa in dubbio e data per scontata dagli studiosi. Il problema di distinzione tra penitenza pubblica e privata si ripresenta anche per il monachesimo.

² La medesima espressione si trova nei frammenti greci (e un suo corrispondente in copto) nelle regole pacomiane, dove non è esplicita la pratica di espiatione da attuare; tuttavia si può intuire che essa sia più 'leggera' rispetto a quella in uso nella Chiesa, vista la minore gravità dei peccati. Nella letteratura cristiana in lingua greca, è usata comunemente come «pena», «punizione», come esempio si faccia riferimento a *ATH.*, *C. gent.*, 34; *C. Ar.*, 2,42.

³ Anche nelle fonti patristiche si rintracciano dei veri cataloghi di peccati, suddivisi a seconda della gravità; normalmente sono elencati l'apostasia, l'adulterio, l'idolatria, l'omicidio, il furto, l'ira, la calunnia, l'ingiustizia, l'invidia, l'ubriachezza. Spesso si fa riferimento a una triade di peccati, raggruppati negli insiemi di impurità, omicidio e rinnegamento della fede.

⁴ Un'opera dove la metafora medica è espressa nei particolari (con tutti gli elementi che stanno attorno al malato, quali il medico-chirurgo, le ferite, le malattie, i medicamenti, la sofferenza fisica e psichica del malato) è il *De lapsis* di Cipriano.

⁵ Anche in questo caso la riammissione operata da sacerdoti può essere ammessa eccezionalmente, ad esempio quando il penitente è in punto di morte. Differente e forse unico è il caso di Costantinopoli, dove nel IV secolo fu istituito l'ordine dei sacerdoti penitenzieri, soppresso nel 391 per abusi nel servizio.

⁶ Basilio di Cesarea illustra la disciplina penitenziale per gradi in modo chiaro e preciso: i peccatori manifestano pubblicamente la loro colpa attraverso una supplica

Differente era la confessione (privata), dei peccati, che prevedeva una necessaria pratica espiatoria, fatta di digiuni, rinunce, carità e preghiere; essa poteva essere reiterata nel corso della vita, doveva avere come prima e fondamentale fase quella dell'apertura del proprio cuore e delle proprie azioni ad un uomo di Chiesa,⁷ nell'atto, successivamente ritualizzato, della confessione.

Questa rapida presentazione serve a mettere in luce gli aspetti e le pratiche attraverso cui è possibile comprendere la prassi direttiva monastica, che interessa particolarmente perché fu un campo di spartizione di ruoli e responsabilità di monaci ed ecclesiastici: chi doveva essere infatti direttore spirituale o padre spirituale per i monaci, ma anche per i chierici e i secolari che cominciarono a frequentare o a vivere nei monasteri e se vi fosse una competenza esclusiva sono questioni che saranno qui affrontate.

La confessione dei peccati e dei pensieri, nonché altri elementi riconducibili al tema della paternità o direzione spirituale si svilupparono nel monachesimo delle origini, in particolare in ambito cenobitico dove, raccogliendo l'eredità dell'apertura del cuore, della confessione dei peccati e dei pensieri, si articolavano in maniera più formale fino a istituzionalizzarsi.

Da subito si sviluppano forme autonome di accompagnamento e guida spirituale, che investono la dimensione individuale e privata, piuttosto che quella pubblica.⁸ La pratica della direzione, la paternità spirituale, la confessione dei peccati, le modalità di gestione del sistema penitenziale non coincidono di certo, ma utilizzeremo la categoria di «direzione spirituale» in modo operativo per fare riferimento alla totalità del sistema monastico che prevede

pubblica per poter essere ammessi fra i penitenti. Essi si dividono in tre classi: gli uditori, i prostrati a terra e coloro che stanno in piedi, che partecipano al servizio divino senza naturalmente prendere parte all'eucaristia.

⁷ Le fonti non sono sempre concordi, ma si parla di sacerdoti, di vescovi. Si veda, a titolo di esempio, Paciano, cfr. PACIEN. DE BARCELONE, *Ecrits. L'exomologesis* è la disciplina che prescrive all'uomo di prostrarsi e umiliarsi, un regime che coinvolge il modo di cibarsi, di vestirsi, di prostrarsi davanti a Dio e agli uomini a Lui cari. *L'exomologesis* non è tanto la confessione, d'altronde espressa con il termine *confessio* e indicante un riconoscimento dei propri peccati di fronte a Dio, quanto l'umiliazione concreta del peccatore che non deve sottrarre il peccato agli altri uomini ma renderlo manifesto con tale pratica pubblica, rimedio unico. Al di là della terminologia, appare inoltre chiara l'insufficienza della confessione dei peccati, che deve essere completata e riempita di significato dall'atto penitenziale.

⁸ Mi permetto di rimandare a due miei contributi per una trattazione più esaustiva del tema: M. GIORDA, *Anacoreti e padri spirituali nel monachesimo successivo ad Antonio*, e *Aspetti del discepolato nell'anacoretismo successivo ad Antonio*.

la figura di un maestro o padre o direttore e di uno o numerosi discepoli; si tratta dunque di pratiche che vanno dalla confessione, alla remissione, alla penitenza, ai consigli richiesti e dati. Ciò che interessa è mettere in luce se queste forme di direzione furono influenzate dalle pratiche ecclesiastiche o al contrario se esse ebbero influenza su quelle istituzionali. In assenza di regole precise, quello della direzione diventa un campo determinante di confronto dei ruoli e delle competenze di monaci e chierici.

È necessario introdurre ancora una panoramica delle pratiche direttive del monachesimo dei primi secoli, prendendo in considerazione i vari aspetti, la dimensione individuale e quella collettiva: si può parlare di confessione terapeutica e confessione pedagogica per gli anacoreti poiché la confessione libera e aiuta il monaco a trovare la sua via personale e di confessione terapeutica accompagnata da regole pedagogiche, caratteristiche degli ambienti cenobiti.⁹

In particolare l'ambiente pacomiano offre un modello di riferimento preciso e dettagliato perché all'interno dei monasteri si svilupparono e diffusero pratiche che rimasero tali nei secoli; un aspetto tipicamente pacomiano e cruciale per uno studio della materia è la funzione delle regole, nodo fondamentale del processo di istituzionalizzazione della direzione monastica.

b. Direzione spirituale nel monachesimo del primo periodo

Antonio è un padre per gli altri monaci e ciò che caratterizza la sua funzione di guida sono i discorsi e le lettere, parole indirizzate a un gruppo di monaci, basate sulla sua personale esperienza e volte all'utilità pratica. Egli possiede delle virtù che ha imparato all'inizio del suo percorso ascetico e che a sua volta trasmette e tenta di insegnare agli altri, ma si distingue per il possesso dei carismi, quali la facoltà di ricevere visioni e rivelazioni, di attrarre gli altri con la grazia del suo volto dovuta ad un'anima pura e chiaroveggente, ma soprattutto il suo carisma peculiare è il discernimento degli spiriti, nel senso della capacità di distinguere le diverse tipologie dei demoni. Non si fa però alcun cenno a una possibile trasmissione dei carismi o del sapere dal maestro al discepolo.

⁹ J.C. GUY, *Aveu thérapeutique et aveu pédagogique*.

Antonio incarna il modello di vita dell'*imitatio Christi* e vuole insegnare ai suoi discepoli a fare altrettanto, cioè a praticare rettamente l'ascesi al fine del raggiungimento della perfezione e del concreto obiettivo di vittoria sui demoni.

Se sono presenti tutti questi aspetti, tuttavia mancano elementi importanti che caratterizzeranno il discepolato monastico in epoca posteriore. Non c'è spazio, ad esempio, per il carattere preciso e puntuale della direzione dell'anima, per il progresso morale del figlio spirituale;¹⁰ all'interno del *corpus* delle epistole, fonte in cui tale aspetto tecnico dovrebbe emergere in modo più chiaro, solo la prima lettera fornisce delle indicazioni sulla pratica ascetica e la purificazione, per altro in maniera alquanto oscura. Inoltre mancano i riferimenti ad una gerarchia tra monaci,¹¹ benché emerga in modo spiccato l'eccezionalità di Antonio, alla scelta del maestro da parte dei discepoli, all'obbedienza nei confronti del maestro. Quella di Antonio è una 'paternità carismatica', in quanto fondata essenzialmente sul dono del discernimento degli spiriti.¹²

Il ruolo di Antonio nei confronti dei suoi discepoli è fondamentale in tutta la sua complessità proprio perché getta le basi per il rapporto tra maestro e discepolo che andrà definendosi e poi istituzionalizzandosi nel monachesimo successivo. Vi è infatti un'eredità del rapporto che Antonio aveva costruito con i suoi figli spirituali, per come esso viene raccontato dalle fonti dirette e indirette, eredità caratterizzata da riprese, evoluzioni, ma anche dall'introduzione di nuovi aspetti. La terminologia basilare utilizzata nel *corpus* degli apoftegmi per descrivere il monachesimo successivo ad Antonio è per lo più la medesima: si ritrovano gli stessi titoli che sembrano diventare quasi stereotipi, quali padre, anziano, raramente maestro e discepoli o figli, ma solo nelle lettere. Le virtù possedute dai padri sono le stesse di Antonio, prima fra tutte è senza dubbio l'umiltà; pochi monaci hanno il privilegio di possedere carismi o doti eccezionali di cui si parli esplicitamente e che sono i doni dello Spirito come Poemen, che ha il carisma della parola, come Macario, che è *πνευματοφόρος*

¹⁰ Non si fa cenno, ad esempio, a concetti quali la confessione dei peccati o l'esternazione dei pensieri.

¹¹ Ciò è dovuto probabilmente al contesto anacoretico e semianacoretico di questo monachesimo.

¹² Nelle lettere si parla di amore e figli spirituali, ma si è già notata la difficoltà che questi termini portano con sé.

e, secondo quanto si legge nell'*HL*, in possesso del dono della chiaroveggenza e della profezia e infine come Sisoës, Silvano e Pambone che hanno il viso splendente della gloria del Signore: non è privo di significato il fatto che tutti questi sono attributi che Antonio possedeva e dunque servono a costruire dei personaggi straordinari, ma pur sempre sottomessi all'autorità di Antonio che dall'alto continuava a esercitare il suo ruolo, non più di padre ma di modello indiscusso.

Tematiche già presenti nella *VA*, come l'imitazione pratica del proprio modello e la conduzione della «paternità» per mezzo delle parole, il discernimento,¹³ tornano negli apoftegmi attribuiti ad Antonio, come la capacità di parlare e tacere al momento opportuno, la solitudine della cella, il fatto che più spesso sia il discepolo a recarsi dal padre per interrogarlo o per avere una parola di salvezza, secondo il modello evangelico di Mc 10,17 (episodio del giovane ricco che chiede a Gesù cosa deve fare per avere la vita eterna).¹⁴ Alcuni aspetti che caratterizzano la paternità della letteratura apoftegmatica appaiono originali e si può pensare che circolarono e si modificarono nell'ambiente egiziano del IV secolo: l'affetto per i figli, grande fino al punto di condividere i peccati portandone il peso, la preghiera per i discepoli,¹⁵ la riservatezza nel parlare delle Scritture¹⁶ e di argomenti elevati, una primitiva forma di confessione dei peccati, vissuta come apertura del proprio cuore e della propria anima al padre e unico caso in cui è il padre a far parlare il figlio, quasi costringendolo,¹⁷ l'esortazione a rinunciare alla propria volontà e a troncare le passioni. Emerge inoltre chiaramente l'atteggiamento che devono mantenere i figli nei confronti del padre, ovvero il rispetto, la sottomissione e

¹³ Stupisce invece la mancanza della *discretio spirituum* che aveva giocato un ruolo fondamentale nell'Antonio di Atanasio.

¹⁴ Questo passo, fondamentale nel discepolato gesuano, era già stato decisivo nella vocazione di Antonio. Negli apoftegmi è centrale l'espressione «dimmi una parola» per la salvezza, vedendo in esso uno dei testi scritturistici su cui si fonda il contenuto ultimo di tutto il *corpus* apoftegmatico: cfr. ad esempio, *Alph.Ares*, *Alph.Biares*, *Alph.Daniele 2*.

¹⁵ La preghiera per un figlio è testimoniata anche negli *apophthegmata*: *Alph.Arsenio 35*; *Alph.Sisoës 12*.

¹⁶ I padri non trattano volentieri questioni riguardanti le Scritture, ma ricorrono puntualmente ad esse citandole.

¹⁷ Generalmente vale il detto di Poemen: «Se sei interrogato parla, altrimenti taci». Cfr. *Alph.Poemen 45*.

l'obbedienza assoluta, ma mai imposta dall'alto poiché il padre non deve dare ordini né tanto meno dettar legge,¹⁸ ma piuttosto proporre un cammino, esortare e consigliare.

Vi è un fattore che permette di sottolineare l'importanza del discepolato nel monachesimo e il suo lento percorso di organizzazione e istituzionalizzazione: il fatto che il *Sitz im Leben* degli apoftegmi sia da ricercarsi nella tradizione di una «scuola» del deserto o comunque in circoli di discepoli,¹⁹ ma anche che i prologhi delle altre fonti consultate, quali l'*HL* e l'*HMAE*, anticipino il contenuto di edificazione ed educazione dei testi che seguono,²⁰ sono particolari che rivelano un ulteriore passo nella gestione del rapporto con i figli spirituali.

Tra gli archivi dei papiri, quello del monaco Pafnuzio del IV secolo²¹ permette di sottolineare l'importanza della figura del padre spirituale, a cui vengono scritte delle lettere da uomini e da donne, affinché egli doni le sue istruzioni, li ricordi nelle sue preghiere. Essi sono legati da un sentimento di rispetto e richiedono la pietà dell'amatissimo padre e al contempo promettono di ricordarlo nelle preghiere. Pafnuzio è un apa, punto di riferimento anche per una donna di nome Valeria, che gli affida se stessa e la sua famiglia, chiedendo di ricordarli tutti nelle preghiere: Pafnuzio svolge senza dubbio il ruolo di intercessore, capace di congiungere con le sue preghiere la terra, gli uomini, con Dio:

«Al molto onorato e 'cristoforo' ed ornato con tutte le virtù appa Pafnuzio. Valeria che ti saluta in Cristo.

Io credo in te e ti supplico, padre molto onorato, affinché tu interceda per me con Cristo e io ottenga la salute; infatti credo dalle tue preghiere di ottenere la salute, poiché le rivelazioni di asceti e devoti sono manifeste. Sono afflitta da una grave malattia nella forma di mancanza di fiato. Per-

¹⁸ Nessun padre infatti ha un'autorità autonoma, ma è un prezioso strumento di Dio e deve a lui virtù, carismi e l'autorevolezza che esercita nei confronti dei fratelli. Si veda *N* 592/58.

¹⁹ Studenti o monaci giovani avrebbero in questo modo trasmesso l'immagine dei loro padri e di padri ormai morti, attraverso le loro parole e le loro opere. A maggior ragione, in tal caso, le figure dovranno essere prese con cautela perché parziali e ideali.

²⁰ A ciò si aggiunge il valore, più volte notato, delle lettere come strumenti di direzione.

²¹ Si vedano tutti i papiri contenuti nell'archivio: P. Lond. VI 1923-1929. Propendiamo per non attribuire legami tra Pafnuzio e le comunità meliziane, come suggerito in M. CHOAT, *Fourth Century Monasticism in the Papyri*, p. 98.

tanto ho creduto e credo ancora che se tu preghi per me io potrò guarire. Prego Dio e prego anche te: ricordami nelle tue sante suppliche. Anche se fisicamente non sono giunta ai tuoi piedi, senza dubbio l'ho fatto nello spirito. Saluto le mie figlie, ricordale nelle tue sante suppliche, intendo Bassiana e Teoclia. Anche mio marito ti saluto molto, prega anche nei suoi riguardi. La mia intera casa ti saluta. Io prego per la tua salute, padre molto onorato.

Al padre molto stimato appa Pafnuzio, da sua figlia Valeria». ²²

Vorremmo accostare a questo gruppo di papiri anche un altro testo, datato alla metà del IV secolo, in cui un tale Giustino chiede a Pafnuzio un aiuto spirituale:

«... che sia scritta (una lettera) alla tua benignità, mio diletto signore; poiché noi ti crediamo un cittadino del cielo e perciò consideriamo signore e nuovo patrono. Ora, per non dilungarmi e non fare troppi discorsi – ché nelle molte parole non mancheranno i peccati – vengo a pregarti, o signore, che ti ricordi di me nelle tue sante preghiere, affinché possiamo ottenere la purificazione dei peccati. Perché anch'io sono uno dei peccatori. Ti prego, degnati di accettare un po' d'olio per mezzo del nostro fratello Macario. Saluto tutti i nostri fratelli nel Signore; e possa la divina Provvidenza conservarti santo per lungo tempo in Cristo nostro Signore, o signore diletto.

Verso

Al mio signore e diletto fratello Pafnuzio 'cristoforo', da parte di Giustino». ²³

In questo testo è interessante notare l'uso dell'olio che parebbe avere una funzione liturgica ed essere legato alla remissione dei peccati: l'olio che Pafnuzio dovrebbe accettare dovrebbe servire all'assoluzione dei peccati per i quali sta chiedendo al padre un'intercessione. L'utilizzo dell'olio all'interno dei contesti monastici è comunque attestato, sia per quanto riguarda un uso alimentare, poiché compare in elenchi di cibi acquistati, venduti, trasportati nei monasteri, sia per l'uso che si faceva di esso per alimentare le lampade. ²⁴ Anche nell'archivio di apa Giovanni ²⁵ vi sono

²² P. Lond. VI 1926.

²³ Si veda l'edizione di M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto*, Papiron 41, pp. 191-194, già pubblicata come SB I 2266.

²⁴ Si veda per una testimonianza dell'uso dell'olio insieme ad altri prodotti: O. SARGA 91, 1-2. M. MOSSAKOWSKA, *Les huiles utilisées pour l'éclairage en Egypte*, e F. MORELLI, *Olio e retribuzioni nell'Egitto tardo*.

²⁵ Ai papiri P.Herm.Rees. 7-10, si sono aggiunti P. Ryl. Copt. 292, 301, 310-314, 352, 396. Sull'identificazione di apa Giovanni con Giovanni di Licopoli, non possiamo che esprimerci con cautela; M. CHOAT, *Fourth Century Monasticism in the Papyri*, p. 97, e M. WIPSYCKA, *Moines et communautés*, p. 84.

alcune richieste di preghiere e intercessioni rivolte al monaco: si domanda al monaco di ricordarsi di coloro che invocano il suo aiuto durante le preghiere:

«Al mio signore stimatissimo e reverendissimo apa Giovanni ... Abramo invia saluti nel Signore Dio.

Come ho fiducia nella (tua) premura verso di me e la mia casa e ringrazio la tua pietà, così sappi che anche il tuo venerato aspetto è nel mio pensiero. Saluto pertanto la tua venerazione con questa mia lettera, pregandoti di ricordarti anche di me che ti venero e di tutta la mia casa, nelle preghiere che innalzi ogni giorno, continuamente, al Signore nostro Salvatore. Perché confido di essere liberato per le tue preghiere dal presente travaglio in cui ci troviamo, e di ritornare da voi. Dunque, signore, vero uomo di Dio, dégnati di tenerci presenti nel ricordo.

Saluta da parte mia tutti i fratelli che sono con te nel lavoro. Dio onnipotente ti conservi per molto tempo a noi peccatori, affinché con le tue preghiere santissime otteniamo la salvezza nella vita.

Verso

Al mio signore stimatissimo e reverendissimo apa Giovanni». ²⁶

Abramo chiede aiuto a Giovanni e da quanto si evince dal testo egli vive lontano dall'apa, ma ha avuto occasione in passato di incontrarlo, cosa che vorrebbe fare nuovamente non appena avrà superato la difficile situazione in cui egli si trova.²⁷ Il modello di richiesta di intercessione e di ricordo nelle preghiere si ripete in questo gruppo di testi di apa Giovanni. In una lettera successiva si legge:

«Al mio signore padre Giovanni anacoreta, io Chairemon.

Prima di tutto saluto la tua inimitabile affabilità, signore, e ti chiedo di ricordarti di me Chairemon nella preghiera. E se farai ciò, mi farai un grandissimo favore. E benedicimi e prega il Signore Dio giorno e notte per me. Saluto i diletti (fratelli) e quanti amano la parola di Dio mio Signore ...

(lungo il margine sinistro)

Ma dopo l'altissimo Dio io confido nella tua pietà e ho fiducia di non cadere in alcun fallo per le tue preghiere.

Verso

Al mio signor fratello Giovanni io Chairemon».

²⁶ Si vedano le lettere P.Herm. Rees. Per altre fonti che documentano richieste di aiuto spirituale e intercessione, si vedano i papiri del IV secolo: P.Oxy. XII 1494 e P.Heidelb. I 6.

²⁷ P.Herm.Rees 8; si veda l'edizione di M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto*, Papiro 83, pp. 327-330.

Chairemon, probabilmente appartenente alla stessa comunità di Giovanni, visto il riferimento ai «fratelli» comuni, si rivolge al monaco affinché egli preghi giorno e notte per lui.²⁸ Le altre lettere, di contenuto simile, seguono il medesimo schema del saluto-richiesta di preghiera-promessa del ricordo nelle preghiere.

c. Il caso dei monasteri di Pacomio

L'ambiente monastico pacomiano è interessante per rileggere le dinamiche direttive e correttive del periodo posteriore, quando a nostro parere vi fu una doppia influenza da parte delle pratiche ecclesiastiche e monastiche riguardo alla direzione spirituale: vi fu una istituzionalizzazione delle pratiche, ma anche un'influenza del monachesimo sulle istituzioni ecclesiastiche. Senza voler negare la funzione sociale della penitenza, che poteva avere come conseguenza anche una punizione legale (si pensi al caso dell'adulterio, punito dal diritto sacro e da quello romano), la centralità del pentimento fece sì che la confessione privata dei peccati assumesse un'importanza sempre più centrale;²⁹ in alcuni ambienti la «monasticizzazione delle istituzioni ecclesiastiche» fu segnata dal fatto che l'autorità di gestire la disciplina ecclesiastica e il sistema di pentimento e penitenza fu affidata alla guida spirituale dei monaci.³⁰

Rispetto alle forme di direzione spirituale e paternità e ai modelli di discepolato che si strutturano nell'ambito del primo monachesimo egiziano, come quello che si sviluppò sotto l'influenza e la responsabilità di Antonio o quello descritto dai detti, all'interno dei cenobi pacomiani vi è una maggiore volontà e una maggiore necessità di regolare la condotta dei monaci, e proprio i testi delle regole riflettono lo stato generale della legislazione cenobitica di fine IV secolo: le regole normano la condotta dei monaci.

²⁸ Il papiro è P.Herm.Rees 9; si veda l'edizione di M. NALDINI, *Il Cristianesimo in Egitto*, Papiron 84, pp. 330-332.

²⁹ Si ricordi che raramente avviene un'espulsione dei peccatori dalla comunità monastica: può succedere che dei monaci, più spesso novizi, siano allontanati non in vista di una purificazione e nell'ottica di un possibile contagio, ma poiché non considerati degni e adatti alla vita monastica; di penitenza si parla esclusivamente per la punizione della trasgressione dei regolamenti disciplinari del monastero.

³⁰ Fu Simeone il nuovo Teologo, personaggio di spicco del monachesimo bizantino, a teorizzare l'autorità carismatica dei monaci *pneumatophori*: tale autorità non solo fu riconosciuta come legittima, ma anche superò quella episcopale e si sostituì alla penitenza pubblica ecclesiastica più tradizionale.

Il carattere tecnico e gli obiettivi concreti delle prescrizioni non facilitano un'indagine relativa al rapporto tra maestro e discepolo, benché testi normativi come quelli delle regole rappresentino in genere un testo letterario che è di per sé veicolo precipuo di direzione spirituale. Vale la pena di soffermarsi su alcuni aspetti utili all'oggetto di questa breve indagine, tra cui la funzione del padre della comunità, il rapporto di discepolato tra un padre e un figlio o un padre e più figli, la presenza di molteplici e variegati ruoli autorevoli all'interno dei monasteri, la fondamentale importanza delle Sacre Scritture e della loro giusta interpretazione, il tema della penitenza cui è sottoposto chi trasgredisce le regole, l'accoglienza e la disciplina imposta ai neofiti.

Il rapporto tra il padre della *koinonia*, Pacomio, Teodoro o Orsiesi e la moltitudine dei monaci risulta ben strutturato formalmente, ma spiritualmente un po' debole e frammentario, soprattutto sul piano individuale del rapporto tra il padre e un monaco. Se, sul piano organizzativo la «paternità» si esercita soprattutto con l'istituzione di regole, la distribuzione di cariche, la fondazione di nuovi monasteri, per ciò che concerne il secondo livello sono fondamentali le catechesi, i precetti morali e la convocazione di assemblee durante le quali possono avvenire momenti di remissione pubblica dei peccati.

Attorno ai peccati ruota anche il rapporto di discepolato a livello individuale, poiché la maggioranza delle informazioni che abbiamo su tale categoria è relativa a episodi di confessione e di pentimento del figlio, che ricercava nel padre un intercessore davanti a Dio.

Diverso è il rapporto di figliolanza che lega i tre padri, più stretto, tanto da lasciar emergere non solo una figura, più generica, di padre, ma anche e soprattutto quella del figlio o meglio del figlio legittimo incarnata da Teodoro.

Vi è dunque una pratica direttiva anche formale esercitata dai tre padri della *koinonia* nei confronti di tutti i monaci, alla cui base sta la compassione, il sentirsi uniti nel corpo solo della comunità, mentre si può parlare di un rapporto ancora più intimo di discepolato o di figliolanza spirituale, in questo caso coincidente con la διαδοχή dei padri, per la precisione facendo riferimento al legame che unisce Pacomio e Teodoro, rapporto basato sull'ubbidienza, sulla sottomissione e sull'assoluta fiducia nel padre, nel quale rapporto anche il figlio gioca un ruolo fondamen-

tale.³¹ È all'interno dei monasteri pacomiani che pare esserci un rapporto più simile a quello della direzione posteriore, in virtù di aspetti del tutto nuovi e centrali, quali la confessione dei peccati di cui emerge la specificità monastica, al confronto con la pratica ecclesiastica, la stabilità di un rapporto prolungato nel tempo, che dura per tutta la vita del giovane monaco, l'obbedienza remissiva e la subordinazione assoluta al padre, che diviene un carattere sempre più fondamentale, ma anche si scopre la possibilità di fallimento dell'operato dei padri, in un'ottica molto realistica. Occorre poi sottolineare con forza la centralità del concetto di διαδοχή, una successione di padri in cui è il πατήρ a nominare il figlio spirituale come suo erede: è questo l'inizio dell'importanza che viene ad assumere la carica di padre, il ruolo in sé, slegato in un certo senso dalla persona che lo riveste e latore di un significato autonomo. Infine si noterà come, oltre al fatto che il padre diriga e si occupi personalmente di tutti i monaci, proprio in ambiente cenobitico emerga un tipo di rapporto esclusivo di figliolanza, che intercorre tra un padre e un figlio «legittimo».

Il rapporto di discepolato monastico si sviluppò dunque attraverso la definizione e l'organizzazione anche formale di tale relazione nell'ambito del monachesimo cenobitico fondato da Pacomio, assumendo caratteri che perdureranno per lungo tempo. Nel quadro di istituzionalizzazione della pratica monastica la legislazione fu la vera protagonista della direzione spirituale pacomiana: le regole normalizzano la condotta dei monaci e le regole pacomiane in particolare sono alla base delle regole del Monastero Bianco di Shenoute e di numerosi monasteri copti.³²

– Il fallimento dell'organizzazione: regole per riportare l'ordine

I racconti tramandati dalle *Vite* possono aiutare a mettere in luce alcune ragioni che contribuirono alla stesura delle regole. Episodi di contrasto sono raccontati fin dall'inizio dell'esperienza cenobitica, come quando Pacomio è accusato di vanagloria dal fratello Giovanni che avrebbe preferito un'esperienza di tipo

³¹ Si noterà invece come nella paternità rivolta a tutti i monaci è il padre la parte attiva, che parla, opera, organizza, aiuta e consiglia. Sulle procedure di scelta dei superiori in ambiente pacomiano, si veda E. WIPSYCKA, *Moines et communautés*, pp. 342-343.

³² Per il rapporto tra le regole pacomiane e le regole di Shenoute si veda: J.E. GOEHRING, *Pachomius and the White Monastery*.

anacoretico piuttosto che l'accoglienza di un numero elevato di monaci in strutture organizzate e coordinate tra loro. Al di là degli interessi volti a sottolineare l'umiltà, la temperanza e l'abilità nel gestire i conflitti di Pacomio, è invece particolarmente utile notare come, in situazioni di tensione che arrivano a minacciare l'ordine e la vita comunitaria, siano offerte precise soluzioni per ritornare alla pace consueta e al buon funzionamento della vita: la lucidità nell'affrontare tali momenti, che alla fine si traduce nella disposizione di regole da parte del padre, è il mezzo centrale e pratico di tale organizzazione. Nella versione greca si narra che, ad un gruppo ristretto di monaci che hanno inclinazioni carnali e sono privi di timore di Dio, Pacomio dona ripetutamente dei consigli affinché si pentano; essi però non lo ascoltano e disobbediscono ai suoi ammonimenti e, anche dopo che il padre ha pregato affinché essi si consegnino nelle sue mani, i dissidenti continuano nel loro comportamento.³³ Pacomio stabilisce allora delle regole da rispettare per chiunque viva all'interno della *koinonia*:³⁴ le regole furono composte per prevenire e far fronte a situazioni problematiche che si erano già presentate e necessariamente si sarebbero ripresentate. Le regole nascono dunque da un'esigenza generale di gestione di un gruppo composito e numeroso e da un'esigenza più o meno contingente, legata ad una difficoltà da superare e ad un equilibrio da ristabilire, per cui non c'è spazio nella comunità per chi non voglia sottostare ad esse.

Quando ci si riferisce al rispetto delle regole, si intendono ora le Scritture stesse,³⁵ ora le norme su cui si fonda l'armonia del monastero.³⁶ La pratica della meditazione accompagna il monaco per tutta la giornata, poiché incessante deve essere lo studio delle Scritture:³⁷ mentre cammina,³⁸ mentre dà il segnale per il pasto o

³³ Si trova, nella seconda parte della *Vita greca*, un racconto di un altro gruppo di monaci puri di cuore che osteggiavano Pacomio e non lo ascoltavano con fedeltà. L'esaltazione del padre e dell'ordine da lui governato sono in questo caso ancora più palesi perché sono sufficienti la pazienza, i digiuni, le veglie e le preghiere per indurre i monaci a pentirsi e a curare il proprio errore: *G*¹, 100.

³⁴ *G*¹, 38.

³⁵ *Praecepta et Instituta*, Prefazione, in *Pach.lat.*, 13; 10.

³⁶ *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 17; *Praecepta atque Iudicia*, in *Pach.lat.*, 8.12.15; *Liber Horsiesii*, in *Pach.lat.*, 26.

³⁷ *Liber Horsiesii*, in *Pach.lat.*, 51: l'invito è per la meditazione incessante che mantiene l'uomo nel timore di Dio.

³⁸ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 3, 28, 59; *Regolamenti*, 13, 14, in *Pacomio e i suoi discepoli*, p. 154.

addirittura quando distribuisce ai fratelli il cibo³⁹ e mentre lavora,⁴⁰ ciascun monaco deve meditare e recitare i testi sacri, soprattutto il Salterio e il nuovo Testamento.⁴¹ Si legge nel *Praeceptum* 140:

«E non vi sarà assolutamente nessuno in monastero che non impari a leggere e non sappia qualcosa a memoria delle Sacre Scritture: come minimo, il nuovo Testamento e il Salterio».

Nei *Regolamenti*, stupisce l'assidua frequenza del richiamo alla meditazione silenziosa delle Scritture: si deve lavorare nel timore di Dio e si devono recitare le Scritture quando si impasta il pane, senza posa. Piuttosto è consentita una pausa dal lavoro, durante la quale si dovranno recitare le Scritture, anche silenziosamente, ciascuno nel proprio cuore; nel luogo dove si impasta il pane è necessario anche provvedere alla recita delle preghiere, quelle della *sinassi* e le sei previste durante la giornata.⁴²

Le Scritture sono centrali per la vita di ciascun monaco e le catechesi tenute dai superiori sono un momento particolare dello studio e della meditazione della parola di Dio. Fondamentale è che ogni monaco conosca le Scritture e le mediti da solo ed è questo l'approccio più frequente ai testi sacri, individuale e decisamente solitario, che non necessita di alcuna guida.

Quando le due espressioni «regole del monastero» e «regole delle Scritture» sono accostate, Gerolamo, che nel V secolo curò la traduzione in latino del testo originale delle regole, ricorre ad un altro termine, parlando di «disciplina»: l'ordine che è conseguenza del buon funzionamento delle norme e di una loro retta e attenta osservazione. Tale termine, che deriva dal verbo *discere*, imparare, implica un rapporto di sottomissione a un maestro o a una regola: nei testi normativi pacomiani indica le tradizioni, i precetti del monastero cui devono attenersi tutti i monaci e che coloro che desiderano diventare tali devono conoscere e osservare.

Tra le varie cose che vengono insegnate a un neofito, si legge che egli sarà ammaestrato riguardo alle norme del monastero

³⁹ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 36, 37, 196.

⁴⁰ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 60, 116; *Regolamenti*, 39, 44-47, in *Pacomio e i suoi discepoli*, pp. 162-164. L'attività maggiormente praticata dai monaci è la fabbricazione di ceste e stuoie, intrecciando giunchi, foglie e rami di palma, fatti macerare in acqua. Oltre a questo lavoro i monaci lavoravano nei campi e si occupavano di quelle attività necessarie perché la vita in comune del monastero procedesse.

⁴¹ L'esortazione di Pacomio in *G'*, 24.

⁴² Si vedano le «Regole per la panetteria», parte quarta dei *Regolamenti*.

(«disciplina monasterii»).⁴³ In riferimento alle leggi che normano la vita del monastero, si può notare un uso frequente anche del termine «leges»;⁴⁴ il termine «praeceptum» compare nel *corpus*, a indicare il medesimo concetto di disciplina e regole dati da Pacomio, Teodoro e Orsiesi e, in alcuni passi, dai «maiores»: «Haec sunt praecepta vitalia nobis a maioribus tradita».⁴⁵ Nel Prologo degli *Instituta* si legge: «praecepta maiorum et doctrinam sanctam Scripturarum»; ci si può chiedere, innanzitutto, se «praecepta» sia un sinonimo di «regula» e chi siano questi «maiores»: sono gli anziani, i superiori della *koinonia* oppure qui si deve intendere che essi siano i fondatori della comunità?

L'espressione «maior» infatti non indica soltanto i superiori del monastero,⁴⁶ ma i fondatori della *koinonia*, soprattutto nell'espressione «praecepta maiorum».⁴⁷ Questo nesso è utilizzato anche per quei precetti che risalgono ai superiori del monastero, ad un'autorità che è palesemente presente nel monastero: i «maiores» possono recitare i Salmi quando si celebra l'«oblato», di domenica o durante una sinassi,⁴⁸ altrove si trova un «maior» che legge i Salmi.⁴⁹ In *Praecepta* 22 e 23 si legge:

«Quando sarà dato il segnale per riunirsi per ascoltare i precetti dei superiori [*praecepta maiorum*], nessuno resti dove è e accenda il fuoco prima che sia finita la catechesi».

⁴³ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 49. Per altri riferimenti alla «disciplina» cfr. *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 31: «cum disciplina e mansuetudine comedere»; *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 52: «disciplina et cautela», nell'accoglienza donne, poveri e neofiti; *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 54: «fides et disciplina provata»; *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 68: «lavabunt taciti et cum disciplina»; *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 73: «ordinem disciplinae»; *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 79: «comedere cum disciplina», di nuovo sui pasti; *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 118: «disciplina in navibus», le norme per le barche; *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 143: «disciplina et timor Dei»; *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 1: «contrarium disciplinae»; è qui una delle attestazioni che fa riferimento, più esplicitamente, alle norme del monastero.

⁴⁴ *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 17: «regulae monasterii», *Praecepta atque Iudicia*, in *Pach.lat.*, 6: «monasterii leges»; 12: «regulae monasterii»; 15: «regulae monasterii»; *Liber Horsiesii*, in *Pach.lat.*, 26: «regulae monasterii»; *Epistula Theodorii*, in *Pach.lat.*, «regulae (monasterii)»; «sanctorum et patris nostri regulae».

⁴⁵ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 8.

⁴⁶ Per questo significato, si vedano i *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 11; 12; 16; 17; 18; 30; 32; 47; 61; 62.

⁴⁷ *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 18/52: «praecepta maiorum et legem Dei». *Epistula Pachomii*, in *Pach.lat.*, III, p. 83,5: «maiores nostri qui placuerunt Deo». L'espressione «*Praecepta maiorum*», o «*praeceptum maiorum*» si trova anche nel *Liber Horsiesii*, in *Pach.lat.*

⁴⁸ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 16.

⁴⁹ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 17.

Qui i precetti sembrano provenire, quasi senza dubbio, dai superiori presenti nel monastero e non dai fondatori della *κοινωνία*, i superiori del passato, i cui insegnamenti vanno di pari passo con quelli delle Scritture.⁵⁰

La disciplina, la regola è dunque al centro dei testi normativi che organizzano la comunità pacomiana; più che accompagnare ed integrare l'autorità del padre del monastero essa la sostituisce quasi completamente, divenendo, eccezionalmente, fattore d'identità della *κοινωνία*: a chiedersi cosa tenesse uniti monasteri fondati per volontà o suggerimento di Pacomio o di uno dei suoi monaci, si potrebbe rispondere che, con molta probabilità, erano proprio le regole messe per iscritto a costituire un tratto unificante riconosciuto: la regola, possiamo dire, disciplina e fornisce un carattere spiccatamente omogeneo, ai monaci e ai monasteri.

– Il fallimento delle regole: un sistema di punizioni

Tuttavia, neppure un preciso e complesso sistema di regole garantisce il loro rispetto e di conseguenza la pace: il pericolo di trasgressione sempre in agguato dà luogo da un lato a costanti inviti all'osservanza e all'obbedienza, specialmente in tempi in cui il confronto con il passato mette in luce una situazione di degenerazione e dall'altro a «regole per chi trasgredisce le regole», ovvero punizioni e penitenze.

Tralasciando i numerosi e continui richiami alla conversione e appelli rivolti a monaci e prepositi, per quanto attiene alla prassi di organizzare un sistema di penitenza per chi trasgredisce le regole, le norme si trovano distribuite per il *corpus* latino di Gerolamo e sono volte a regolare questioni di diversa natura, dalla perdita di oggetti, alla rottura del silenzio durante i pasti, allo spirito di contesa.⁵¹ Per le correzioni di cui è descritta la modalità è sufficiente la presenza dei prepositi, mentre per i casi in cui non è prevista una pena, essi dovranno fare riferimento al padre:

«Per tutti i rimproveri e gli ammonimenti per i quali è prescritta stabilita la correzione, basteranno i prepositi; nel caso poi di una nuova colpa che non è stata da noi prevista, si riferirà al padre del monastero».⁵²

⁵⁰ Alcuni passi sono ambigui, come il prologo degli *Instituta*: non è chiaro se occorre ascoltare i precetti dei superiori, degli anziani, o dei fondatori.

⁵¹ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 131-137, 144; *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 6-10, 17.

⁵² *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 133.

Quest'ultimo deve anche occuparsi del comportamento dei prepositi delle case, riprendendone la negligenza o l'eccessiva severità.⁵³ In realtà, negli *Instituta*, è previsto che siano i fratelli e dunque la comunità stessa a riferire al padre del monastero la trasgressione avvenuta; questo almeno nella traduzione latina:

«Se tutti i fratelli di una stessa casa vedranno che il preposito è troppo negligente, che riprende i fratelli con durezza trasgredendo le norme del monastero, lo riferiranno al padre che lo riprenderà. Il preposito poi non faccia niente se non ciò che avrà ordinato il padre, soprattutto in caso di novità; per le cose abituali, infatti, si atterrà alla regola del monastero».⁵⁴

Nel testo copto si legge:

«Se i prepositi poi lo giudicano negligente o trovano che egli abbia un linguaggio duro oltre misura, riceverà il castigo secondo la loro regola. Egli non farà nulla in ogni cosa nuova, senza il parere dell'economo».⁵⁵

Altri casi di punizioni inflitte alle autorità del monastero si trovano nei *Iudicia*, che prevedono l'allontanamento dai loro incarichi di alcuni superiori del monastero:

«Se il giudice di tutti i peccati [*iudex peccatorum*], per la malvagità del suo cuore o la negligenza abbandona la verità, venti, dieci santi uomini timorati di Dio o anche solo cinque, accreditati dalla testimonianza di tutti, siederanno all'ultimo posto e lo degraderanno finché non si corregga [*degradabunt eum in ultimum gradum donec corrigatur*]».⁵⁶

Nelle vite è sempre il padre del monastero a intervenire con un giudizio e una punizione.⁵⁷ Vale la pena di ricordare un epi-

⁵³ *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 17. Il ricorso al padre è previsto anche in caso di difficoltà tra un preposito e un qualsiasi fratello, cfr. *Praecepta ac Leges*, in *Pach.lat.*, 14.

⁵⁴ *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 17.

⁵⁵ Si tornerà nel paragrafo successivo sul ruolo dell'economo.

⁵⁶ *Praecepta atque Iudicia*, in *Pach.lat.*, 9; l'espressione fa riferimento, secondo M.M. Van Molle, al superiore del monastero: cfr. M.M. VAN MOLLE, *Vie commune*. Anche in *Praecepta atque Iudicia*, in *Pach.lat.*, 11 si legge di un superiore o un preposito («de maioribus et praepositis»), che sarà giudicato da alcuni giudici. Si veda anche *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 137: « Chi si sarà allontanato dalla comunità dei fratelli e, dopo avere fatto penitenza, ritorna, non riprenderà il suo posto senza un ordine del superiore. Anche il preposito della casa e l'economo: se avrà dormito fuori una notte lontano dai fratelli e in seguito, fatta penitenza, ritornerà nella *sinassi* dei fratelli, non gli sarà permesso di entrare nella casa, né di restare al suo posto, senza l'ordine del superiore ».

⁵⁷ A titolo di esempio, si veda *Bo*, 204.

sodio riportato da una tradizione collaterale,⁵⁸ in cui si narra di un anziano, Gnositeo, che si oppose a un giudizio troppo severo di Pacomio, che aveva espulso dalla comunità un fratello che aveva percosso un compagno, scomunicando quest'ultimo poiché aveva risposto nella stessa maniera con cui era stato provocato. In quell'occasione Gnositeo si era alzato, in quanto lui stesso si sentiva peccatore e aveva invitato il resto della comunità a fare altrettanto. Pacomio, compreso il suo errore e chiedendo perdono ai fratelli per l'eccessiva durezza, si era poi scomunicato escludendosi dall'Eucaristia per tre settimane e ripromettendosi di non cacciare più nessuno dal monastero, ma piuttosto di impegnarsi per correggere chi si trovasse a commettere peccato. Tralasciata la questione complessa dell'autenticità di questa fonte, il racconto è utile poiché mette in luce come sia un anziano a osare un intervento contro un'autorità: pur essendo seguito da tutta la comunità, è lui a prendere l'iniziativa e a invitare chi si sente peccatore a compiere lo stesso gesto; occorrerebbe capire se questo anziano sia investito di una carica particolare, ma non è possibile desumerlo dal testo. Inoltre emerge il tema dell'espulsione, ritenuta qui una misura troppo severa, ma che altrove diventa una prassi normale per punire i peccatori recidivi: l'inasprirsi delle pene è dovuta a un peggioramento del comportamento generale dei monaci della comunità, oppure il racconto è una costruzione fittizia d'elogio del buon tempo antico?

Nel *corpus* dei *Iudicia*, che è stato definito un codice penitenziale di ispirazione biblica, nella maggior parte dei casi non è espresso il soggetto che ammonisce e punisce chi commette peccato, chi prova il falso contro il fratello, chi turba i semplici, chi mormora, chi ride con i ragazzi, chi si lascia trascinare dall'ira, dalla violenza, chi è litigioso.⁵⁹ I monaci sorpresi nel peccato saranno ammoniti e in caso di rifiuto della correzione saranno allontanati dalla comunità per sette giorni secondo il dettato evangelico di Mt 18,15-18, durante i quali verranno percosi con le verghe e mangeranno soltanto pane e acqua, oppure saranno degradati dal loro incarico o relegati agli ultimi posti, finché tre testimoni non garantiranno il loro impegno a non cadere più in quel peccato.⁶⁰

⁵⁸ R. DRAGUET, *Un morceau inédit des Vies de Pachome*. De Vogüé nega l'autenticità del testo in A. DE VOGÜÉ, *L'anedocte pachomienne du «Vaticanus graecus» 2091*.

⁵⁹ Si noti l'uso di una terza persona plurale generica o del passivo.

⁶⁰ *Praecepta atque Iudicia*, in *Pach.lat.*, 2, 9, 11.

Spesso peccatore è il monaco che non rispetta le regole del monastero, come si evince dalla lettura del paragrafo 8 dello stesso capitolo:

«Quelli che disprezzano i precetti dei superiori [*praecepta maiorum*] e le regole del monastero [*regulas monasterii*], che sono state stabilite per ordine di Dio, e non tengono conto dei consigli dei più vecchi [*consilia seniorum*], saranno castigati secondo la regola stabilita, finché non si saranno corretti».

Anche coloro che avevano promesso di seguire le regole, ma poi, dopo averle osservate per un po' di tempo, le abbandonano, sono invitati alla penitenza e al rinnovato rispetto di ciò che avevano promesso.⁶¹ La regola è nuovamente al centro della vita personale di ogni monaco e della vita della comunità. I «*praecepta*» sembrano essere i precetti dei fondatori o dei padri che sono stati successivamente fissati per iscritto e dunque sembrano coincidere con le «*regulae*»; che siano le regole stesse, se con «*maiores*» si intendono i fondatori, che siano invece i superiori, anche in quest'ultimo caso i precetti sono tratti dalla regola scritta: costituiscono un'endiadi quasi inscindibile. Ancora più confuso è il modo in cui si inseriscano i consigli degli anziani, quasi un'eccezione della staticità e della dettagliata organizzazione che caratterizza le norme scritte. I «*seniores*» compaiono nelle regole, anche negli *Instituta*: «(Il preposito), non trascuri gli anziani per potere sempre discernere i suoi pensieri».⁶²

Altro significato ha l'espressione «grandi e piccoli» che si legge con frequenza nei regolamenti, espressione che anzi rafforza l'universalità e la genericità delle norme, che valgono, senza distinzioni, per tutti.

Tutto concorre alla disciplina del monastero, in un'ottica spersonalizzante e di livellamento dei monaci: i peccati non sono confessati, ma il peccatore è sorpreso in flagrante sempre oppure sembra quasi nell'obbligo morale di denunciare il suo peccato, per essere punito.

Il preposito non ha solo il compito di scegliere e regolare le penitenze, ma ha il diritto di costringere i fratelli a sottoporsi

⁶¹ *Praecepta atque Iudicia*, in *Pach.lat.*, 12.

⁶² *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 18,50. Si veda anche il precetto 143, sulla necessità di inviare un uomo anziano e di condotta provata («*vir probatae aetatis ac vitae*»; «*senior*») con i parenti che desiderano far visita alle donne votate alla verginità, in monastero.

alla penitenza per i singoli peccati che avviene pubblicamente, cioè nella sinassi della casa o a quella generale del monastero.⁶³

L'espressione utilizzata per indicare la penitenza cui sono sottoposti i trasgressori delle regole è «agere poenitentiam»⁶⁴ e «agere poenitentiam publice»,⁶⁵ dove l'avverbio sembra essere introdotto da Gerolamo solo nella sua traduzione, visto che non si trovano corrispondenti dell'avverbio nel testo copto.⁶⁶

Occorre ricordare infine che una riflessione sui peccati e una remissione pubblica dovevano avvenire regolarmente nella κοινωνία, durante il mese di mesore, quando si teneva un'assemblea generale, di cui ci giunge notizia da molteplici fonti, come la II lettera attribuita a Teodoro, l'epistola VII di Pacomio, il *Praeceptum* numero 27 e infine la *Vita greca*.⁶⁷ Questa riunione, in un primo tempo, era composta da due momenti giustapposti, finalizzati l'uno a fare i conti materiali delle spese dei monasteri, l'altro al perdono reciproco delle offese; questi due momenti in seguito si compenetrarono e più che porgere le scuse per i torti reciproci, si cominciarono a «fare i conti» dei peccati, in vista di una remissione generale che avrebbe provocato perdono, purificazione e una coscienza sana.⁶⁸ Quest'appuntamento fisso della κοινωνία conferma la possibilità di iterare la richiesta del perdono e inoltre testimonia l'esistenza di un'assoluzione generale e pubblica dalle

⁶³ *Praecepta ac Leges*, in *Pach.lat.*, 5.

⁶⁴ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 31; 32; 121; 125; 131; 136; 137; *Praecepta atque Iudicia*, in *Pach.lat.*, 12.

⁶⁵ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 144; *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 6; 8; 11; 12.

⁶⁶ In greco entrambi i modi latini equivalgono ora a μετανοεῖν ora a ἐπιτιμίαν λαμβάνειν. Inoltre la distribuzione nei testi delle due espressioni sembra avvalorare l'ipotesi del cambiamento casuale, poiché Gerolamo usa prima quella senza avverbio, poi quella con l'avverbio ed infine ritorna alla prima. Per uno studio specifico sulla questione, si confronti A. DE VOGÜÉ, *Sur la terminologie de la pénitence*. Gli altri termini che si incontrano, oltre alla «poenitentia», sono «increpatio», la correzione, in *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 17, «ordo paenitentiae et increpationis», in *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 48: «se uno trasgredisce o trascura uno di questi precetti sarà corretto con il solito rimprovero (increpatione solita emendabitur)», infine in *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 103: «increpabitur negligentiae».

⁶⁷ *G*¹, 83.

⁶⁸ Concordiamo con le conclusioni cui giunge nel suo articolo sulle lettere di Teodoro e Orsiesi A. DE VOGÜÉ, *Les nouvelles lettres d'Horsière et de Théodore*. Ricordiamo inoltre i termini che indicano tale remissione nelle fonti: è usato «ouet» in copto nella lettera di Teodoro, «aphesis» nel testo greco dell'epistola di Pacomio di cui restano dei frammenti, e corrispondente in latino a «remissio omnium peccatorum» (accanto ad una «remissio operum»); si legge «peccata omnibus dimituntur», insieme a «reddenda est ratio» nel precetto 27 e infine l'espressione ibrida «remissione dei conti» (ἄφεσις τῶν λόγων) in *G*¹, 122.

colpe, benché le modalità pratiche e i particolari di essa siano taciuti. Il rapporto di direzione monastica si sviluppò attraverso il rapporto dei padri del monastero con i loro figli o i loro successori, ma anche grazie alla definizione e all'organizzazione formale di queste relazioni attraverso regole che costituiscono una parte fondamentale della direzione. Le caratteristiche pacomiane sono dunque utili al fine di analizzare lo sviluppo della direzione e di capirne le forme, prima che si innessasse, nei secoli successivi, un processo di sacramentalizzazione della pratica monastica della penitenza, attraverso la sua istituzionalizzazione.

Le responsabilità legate all'accompagnamento spirituale, le regole che segnano la vita dei monasteri, restano un campo prettamente monastico. La direzione e la regolazione del comportamento dei monaci e dei loro rapporti tra il IV e il V secolo rappresentano dunque uno spazio di autonomia monastica.

2. *Monaci responsabili dei monasteri*

Come la paternità spirituale è una pratica precipuamente monastica, occorre domandarsi se anche le cariche di responsabilità nei monasteri fossero una competenza monastica.

Ad una prima lettura delle fonti, non sembra che fossero soltanto i monaci-preti i responsabili della vita pratica e amministrativa di monaci e monasteri. Di conseguenza, alcuni titoli che sono spesso attribuiti al personale ecclesiastico vanno ripensati, poiché uno studio della loro applicazione nelle fonti letterarie e documentarie sembra portare a conclusioni nuove.

Si cercherà dunque di comprendere se le cariche amministrative e di gestione dei monasteri erano di competenza esclusiva del clero monastico o se i monaci che non erano dei chierici avevano la possibilità di accedere a tali funzioni. Un'altra questione importante è comprendere se il clero secolare aveva capacità di gestione, supervisione e controllo all'interno dei monasteri. Abbiamo già visto, ad esempio, il caso dell'archivio di Nephros, dove il monaco responsabile della comunità non è un presbitero, ma un laico. Le modalità di organizzazione dei cenobi pacomiani offrono un modello di gestione comunitaria interessante anche per i monasteri che successivamente, in modo diretto o indiretto, si ispirarono a tale organizzazione.

- a. Le cariche di responsabilità nei cenobi pacomiani: la frammentazione dell'autorità

Secondo la terminologia di Gerolamo, nella *koinonia*, i fratelli che esercitano uno stesso mestiere sono riuniti in una casa sotto il medesimo preposito.⁶⁹ A questa figura del responsabile di una casa, affiancato nel suo lavoro da un *secundus* è rivolto l'intero capitolo intitolato *Praecepta et Instituta*, che ne regola le funzioni, occupandosi di ciò che accade all'interno delle singole case. Ciascuna casa riunisce circa quaranta fratelli che esercitano il medesimo mestiere (c'erano tessitori di lino, artigiani, sarti, carpentieri, lavandai, calzolai), e ogni monastero comprende da trenta a quaranta case, raggruppate a tre o a quattro in tribù che si alternano nei servizi settimanali del monastero.⁷⁰

Il preposito è tenuto a guidare due catechesi bibliche settimanali, la preghiera serale, a dirigere e organizzare il lavoro dei monaci, vigilando sul buon ordine della casa che gli è stata affidata. Tale ruolo corrisponde in greco all'*οἰκιακός* e all'*οἰκονόμος*,⁷¹ entrambi affiancati da un «deuteros», un aiutante che è anche chiamato a sostituire il superiore in caso di assenza, come è riportato nella *Vita* greca.⁷² Da alcuna parte è detto che questi responsabili debbano essere ordinati per esercitare tale funzione.

⁶⁹ Anche in questo caso la terminologia è di Gerolamo. Questo è un neologismo, perlomeno se riferito all'ambiente monastico, benché il termine fosse già prima utilizzato in riferimento a persone che ricoprivano posti di spicco, o meglio primi posti in campo civile o religioso. Si veda E. WIPSZYCKA, *Moines et communautés*, pp. 337-338.

⁷⁰ Cfr. GEROLAMO, *Prefatio*, in *Pach.lat.*, 2,6. I turni con scadenza settimanale sono tipici del monachesimo cenobitico egiziano: andranno persi in quello basiliano e saranno sconosciuti ad Agostino, mentre saranno ripresi da Cassiano e diffusi in Occidente. Nel monachesimo qui considerato, la successione delle settimane scandisce i servizi liturgici, l'assistenza dei monaci malati, la ridistribuzione del lavoro e la convocazione delle assemblee.

⁷¹ Si veda *G*¹, 28, 61,81, ma anche *Bo*, 70 e 77; si tornerà in seguito su questa funzione. Per un approfondimento sull'economia all'interno dei monasteri pacomiani: F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum*, pp. 320-328.

⁷² Cfr. *G*¹, 28. L'aiutante, sia quello del capo-casa che del capo-monastero, deve, con la massima umiltà, provvedere all'edificazione dei fratelli. Del secondo della casa si parla in *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 63; 65; 70; 82; 96; 101: qui sembra avere un ruolo piuttosto marginale, poiché, se il preposito è assente, quest'ultimo è sostituito dal preposito di un'altra casa. In *Praecepta ac Leges*, in *Pach.lat.*, invece, si torna alla norma già espressa nelle *Vite*, secondo la quale egli deve sostituire il preposito assente o occupato: del secondo si parla in effetti in cinque dei quindici precetti che compongono questa parte, riguardo ai loro doveri e al loro ruolo. Per ciò che concerne l'istituzione e alla funzione dei secondi, si veda l'articolo di B. STEIDLE, «Der Zweite» im Pachomiuskloster, pp. 97-104 e 174-179.

Il capo di un intero monastero, normalmente chiamato «pater» o «princeps monasterii» non è una figura molto presente all'interno dei testi normativi: il suo compito è quello di vigilare sulla comunità, sulle preghiere e le regole comuni. Il padre è interpellato dai prepositi nel caso di situazioni particolarmente difficili o per risolvere conflitti e punire gravi dissidenze; la sua funzione più specifica rimane tuttavia quella di tenere le catechesi durante il fine settimana, provvedendo alla distribuzione della parola di Dio per i fratelli. Le differenti parti da cui il *corpus* è composto tramandano comunque gerarchie diverse: ad esempio, nei *Praecepta et Instituta*, il ruolo del «pater monasterii» è più influente e presente, ma in generale nei testi normativi non compare che raramente un riferimento a questa autorità.

Altre cariche istituite da Pacomio e mantenute dai suoi successori, sono quella del portinaio – «ianitor» – che si occupa dell'accoglienza dei neofiti e di una loro prima e rudimentale formazione: egli deve condurre il novizio che gli è stato affidato alla preghiera dei fratelli e farlo sedere al posto che gli è stato assegnato, rispettando l'*ordo*,⁷³ quando il postulante viene giudicato ammaestrato è introdotto a tutti gli effetti nella comunità e vestito dell'abito monastico.⁷⁴ Inoltre il portinaio deve ricevere gli ospiti e organizzare e regolare i rapporti dei monaci con l'esterno,⁷⁵ rapporti tuttavia molto rari e regolati da severe norme, raggruppate in una sezione dei *Praecepta*, che lasciano immaginare una chiusura, all'interno del muro del monastero, probabilmente più simbolica che reale.⁷⁶ Si rintracciano ancora le funzioni degli ebdomadari,⁷⁷ di coloro che servono a tavola,⁷⁸ di quelli incaricati dell'infermeria e dell'ospitalità:⁷⁹ la distinzione delle cariche, la loro specificazione e la non sovrapponibilità dei ruoli concorrono

⁷³ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 1.

⁷⁴ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 49. I vecchi abiti dimessi restano a disposizione del *pater monasterii*.

⁷⁵ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 1, 49, 51, 53. Che questo sia un ruolo delicato è intuibile dal fatto che, a ricoprirlo, sono scelti solo i monaci che hanno «la lingua condita con il sale», secondo Col 4,6.

⁷⁶ *G*¹, 81.

⁷⁷ Ogni monaco che resta in carica una settimana ed è addetto ad organizzare i lavori della casa, secondo tempi e competenze: *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 13, 15, 23, 24, 25, 26, 64, 66, 111, 124, 129.

⁷⁸ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 35, 38.

⁷⁹ *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 41-43, 53, 129, 51.

a rinsaldare la disciplina dei monasteri,⁸⁰ strutturando l'ordine interno di essi che prevede una distinzione pratica tra i monaci a seconda del livello di avanzamento. All'interno dei monasteri pacomiani, nessuno di coloro che hanno ruoli di responsabilità e gestione del monastero devono essere ordinati preti o diaconi per svolgere tale funzione.

b. Alcuni ruoli monastici di responsabilità

Il ruolo che senza dubbio ricorre con maggiore frequenza nelle fonti è οἰκονόμος. Occorre innanzitutto distinguere il ruolo dell'economo ecclesiastico dalla figura dell'economo monastico. Per quanto riguarda il primo, al concilio di Calcedonia fu stabilito che i vescovi si avvalessero di economisti scelti tra il clero:

«Poiché in alcune chiese come abbiamo appreso i vescovi trattano gli affari ecclesiastici senza l'aiuto di economisti è parso giusto che ogni chiesa dotata di un vescovo abbia anche un economo proveniente dal proprio clero che amministri gli affari ecclesiastici secondo la volontà del proprio vescovo, in modo che l'amministrazione della chiesa sia sanzionata e, di conseguenza, non vengano dissipati i beni della chiesa, né vi sia motivo di biasimo per la dignità sacerdotale. Se un vescovo non lo farà sia sottoposto alle pene stabilite dai divini canoni».⁸¹

All'interno dei monasteri gli economisti si occupano della gestione del lavoro, del denaro della chiesa o del monastero, delle terre, del pagamento delle tasse, dei mezzi tecnici e finanziari di ciascun luogo. In prima analisi mi sembra di poter dire che, stando a quanto già affermato per i responsabili dei monasteri, anche i laici possono essere economisti, che siano addirittura monaci o non lo siano neppure.⁸²

Secondo G. Schmelz, tutta la serie di incarichi e compiti che vanno dal modo di gestire le offerte e le donazioni, al modo di dare e controllare gli incarichi ai lavoratori, oltre che di ammini-

⁸⁰ Per il concetto di disciplina, si veda H. I. MARROU, «*Doctrina*» et «*disciplina*».

⁸¹ *Calcedonia*, 26: il dettato non lascia spazi di interpretazione: l'economo, che secondo il canone precedente, il 25, deve anche occuparsi delle finanze di una chiesa vacante, è un chierico.

⁸² Per una trattazione della figura e del ruolo dell'economo si veda E. WIPSZYCKA, *Les ressources et les activités économiques*, pp. 134-141, e, della stessa autrice, *Moines et communautés*, pp. 331-335.

strare le terre,⁸³ sono sotto la responsabilità di preti e diaconi che hanno funzione di economi. È interessante, a tal proposito, una delle riflessioni di G. Schmelz, quella in particolare sul fatto che quando gli amministratori sono ecclesiastici essi hanno spesso un titolo doppio corrispondente al loro doppio ruolo, amministrativo ed ecclesiastico.⁸⁴ Tuttavia la prospettiva di Schmelz è ribaltata rispetto alla nostra, poichè egli cerca nelle fonti i chierici che sono (anche) economi.

A. Faivre afferma che non è sempre possibile stabilire se gli economi siano ordinati. Partendo da un episodio legato a una nomina di economi richiesta da Teofilo vescovo di Alessandria, egli afferma:

«Nous ignorons si ces économes sont nécessairement clercs ou bien peuvent être laïcs. En tout cas, ils ne devaient pas obligatoirement être presbytres».⁸⁵

Inoltre, anche J. Gaudamet sostiene che

«les compétences des laïcs. Habités à la vie des affaires les désignaient pour être de précieux auxiliaires de l'évêque dans l'administration du patrimoine. Sans doute abusèrent-ils de cette qualité. Car les textes du quatrième et du cinquième siècle se montrent plus soucieux de réserver les prérogatives épiscopales que d'étendre le rôle de laïcs».⁸⁶

Occorre in effetti vedere quali informazioni veicolano le fonti su questo argomento e cioè se è dimostrato che vi siano contratti di acquisto, vendita, affitto, pagamento delle tasse stipulati da laici (monaci o secolari, ma non chierici). I responsabili del corretto funzionamento del sistema fiscale sono fin dal IV secolo i medesimi incaricati sia per le chiese sia per i monasteri.

⁸³ Nelle chiese si hanno molti casi di pagamento di tasse attraverso preti e diaconi: testi SB XVI (IV-V sec.) 13066, SB XX (VI sec.) 14669 e SPP VIII (VIII sec.) 743.

⁸⁴ G. SCHMELZ, *Kirchliche Amtsträger im Spätantiken Ägypten*: la nota 15 p. 163 per i 27 casi dei due titoli *πρεσβύτερος καὶ οἰκονόμος*, la nota 16 per i 10 casi di *διάκονος καὶ οἰκονόμος* e la nota 17 per i due casi di *pepiskopos npoikonomos*; si tratta di papiri datati tra il V e l'VIII secolo. Nel primo caso si veda: BGU I 311; Brit.Mus., cap. I,2, P.HermitageCopt. 16, P.KRU 18, 107, P.Cair.Masp. III 67298, 67307, P.Grenf. II 111, P.Koln. III 152, 155, P.Oxy. XVI 1900; P.Oxy. 1934; P.Oxy. XVIII 2206; P.Oxy. XXIV 2419; P.Oxy. LVIII 3936; P.Stras. V 471, 472, 473, 474; PSI VIII 936, 937; SB XII 10939; SB XVIII 14006; SB XX 14712; SPP III 63; per il secondo caso, si vedano le seguenti fonti: CPR IV 147, 153, P.Michael. 49, P.Oxy VI 993, XVI 1993, 2019 III 65, SB XII 10808, SPP III 302 e infine PSI I 75. Per i casi di un vescovo economo, si veda P.KRU 96 e 100.

⁸⁵ A. FAIVRE, *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, p. 190.

⁸⁶ J. GAUDAMET, *L'Eglise dans l'Empire romain*, pp. 190-191.

Nelle *Vite di Pacomio*, l'economista è il responsabile del monastero, equivalente al *πατήρ*:

«Stabili che alcuni lo assistessero nella cura delle anime; di questi uno era un economista che doveva provvedere ad ogni bisogno fisico nel monastero ed un secondo, sotto di lui era il suo assistente».⁸⁷

Nei precetti però è una figura diversa, addetta essenzialmente alla distribuzione del cibo e quindi ha un ruolo molto più circoscritto e di minore responsabilità:

«Se poi trovano dei frutti caduti sotto gli alberi, non oseranno mangiarne e quelli trovati per via li deporranno ai piedi degli alberi. E anche quello che distribuisce i frutti agli altri che fanno la raccolta non potrà mangiare, ma li porterà all'economista che gli darà la sua parte quando li distribuirà agli altri fratelli».⁸⁸

Tale ruolo di gestore è coerente con il senso che esso ha in greco classico, con cui è designato l'amministratore dei beni e nel greco cristiano, con cui si fa riferimento all'amministratore dei beni di Dio.⁸⁹ Nella letteratura monastica è solitamente il monaco incaricato di amministrare il patrimonio del monastero e gestire necessità e questioni materiali.⁹⁰ La fortuna in ambiente monastico di questo tipo di ruolo è dovuta all'attenzione costante nei confronti di una gestione finanziaria dei monasteri e alla crescita delle proprietà terriere e non che i monasteri devono gestire come piccole aziende agricole che mirano all'autosufficienza e al mantenimento finanziario. Come affermava E. Wipszycka in un saggio dedicato al patrimonio e alla gestione delle finanze ecclesiastiche,

⁸⁷ *G¹*, 28. 61.81, ma anche *Bo*, 70 e 77; con lo stesso significato è usato in *Praecepta et Instituta*, in *Pach.lat.*, 4; 5; 10; 11; 13; 17, nel testo copto, mentre Gerolamo traduce con *pater*. In *G¹*, 59 si sottolinea la funzione dell'economista che ritira, gestisce ed eventualmente ridistribuisce il denaro dei monaci.

⁸⁸ GEROLAMO, *Prefatio*, in *Pach.lat.*, 2.8. *Praecepta*, in *Pach.lat.*, 77; 78; 105; 137. In questi passi Gerolamo lascia il termine economista.

⁸⁹ 1Cor 4,1; Tt 1,7; in 1Pt 4,11 e nella lettera di Ignazio a Policarpo, cap. 6,1 è ogni cristiano.

⁹⁰ Per un approfondimento sul termine, rimandiamo a F. RUPPERT, *Das pachomianische Mönchtum*, pp. 320-328. Nella letteratura monastica copta successiva, si nominano alcuni economisti: un esempio è all'interno della *V.Sam.*, 34, dove non è attribuito nessun altro titolo a questa figura e dunque non siamo in grado di stabilire se è un ecclesiastico. Anche nella *V.Matt.*, pp. 721 e 723, è nominato un *oikonomos* della diaconia che è inviato da padre Matteo a portare un'eulogia ad un uomo; poiché in questo caso l'eulogia è offerta benedetta ma slegata alla funzione eucaristica, non è indispensabile credere che l'economista sia anche un diacono o un prete.

«Que la propriété foncière des églises en Egypte ait connu une évolution au cours des siècles, c'est certain, mais ce ne sont pas le papyrus qui le montrent ; ces textes sont trop rares pour le IV et le V siècles; la documentation devient plus abondante à partir du VIe siècle, mais pas assez pour nous permettre de saisir le développement des biens fonciers ecclésiastiques au temps de la domination byzantine force nous est cependant penser que le patrimoine ecclésiastique à du s'accroître très considérablement car nous savons que les églises continuaient de recevoir des donations de terres de la part de fidèles et que, d'autre part, elles ne vendaient leurs terres qu'exceptionnellement. A la veille de la conquête arabe les églises étaient probablement partout parmi les plus grands propriétaires fonciers et dans quelques localités même le plus grands. D'autre part il ne faut pas oublier que les possibilités économiques de l'Eglise dans son ensemble ont du être gravement limitées par l'augmentation considérable du nombre des églises et d'autres institutions religieuses vivant du patrimoine ecclésiastique».⁹¹

Non è chiaro il rapporto dell'economo con altre figure di responsabili nei monasteri e quale fosse il grado di indipendenza delle sue decisioni. In alcune comunità l'economo era il responsabile della *diakonia* del monastero, ma le sue mansioni potevano cambiare, a seconda della struttura e dell'organizzazione del monastero.

Tra i superiori dei monasteri, il titolo ἀρχιμανδρίτης è utilizzato per indicare i superiori dei monasteri a partire dalle origini del monachesimo, non soltanto in Egitto, ma anche in Siria e in Mesopotamia.⁹² Nell'*Historia Lausiaca*, nel capitolo sui monaci di Nitria, Pacomio è definito come archimandrita di tremila uomini:⁹³ in questo contesto non abbiamo difficoltà a pensare a un cenobio e occorre dunque ricordare che i suoi successori, capi della congregazione pacomiana, furono tutti chiamati archimandriti. Più ambiguo è il caso di Cronio quand'egli da giovane fuggì dal monastero (μονή) del suo archimandrita.⁹⁴ In questo caso, si tratta di un titolo generico per designare un superiore? Non è chiaro se il termine fa riferimento a un monastero cenobita oppure alla cella di questo archimandrita. In modo simile nell'unica occorrenza all'interno degli apoftegmi, una figura di archimandrita compare come consulente di un anacoreta, ma non

⁹¹ E. WIPSYCKA, *Les ressources et les activités économiques*, pp. 55-56.

⁹² Si veda LAMPE, s.v. «ἀρχιμανδρίτης», p. 240; E. WIPSYCKA, s.v. «archimandrite» in *The Coptic Encyclopedia*, I, pp. 192-194, e, della stessa autrice, *Moines et communautés*, pp. 329-331.

⁹³ HL, 7,6.

⁹⁴ HL, 21,1.

è neppure citato il contesto monastico in cui egli opera, dunque è impossibile comprenderne le funzioni specifiche.⁹⁵

Il titolo *archimandrita*, veicolato soprattutto all'interno della tradizione pacomiana, sembra avere natura onorifica ed essere applicato ai superiori delle congregazioni monastiche, senza che necessariamente facesse riferimento a una precipua funzione.

Per quanto concerne un altro termine che individua i responsabili dei monasteri, il termine ἡγούμενος, W.E. Crum afferma, nell'introduzione di CO⁹⁶ che essi dovevano necessariamente essere ordinati. E. Wipszycka⁹⁷ ne parla come di un titolo ecclesiastico utilizzato in contesti monastici per designare monaci responsabili che avevano un ruolo definito e importante. Senza dubbio il titolo diventerà un termine tecnico per designare monaci ordinati e ancora oggi il termine è usato in riferimento al responsabile di un monastero; egli è scelto generalmente tra i monaci di una comunità e approvato dal patriarca o da un vescovo. Il suo utilizzo in ambito monastico non fu da subito in senso tecnico e d'altro canto il termine era utilizzato già prima dell'epoca cristiana in riferimento a capi di scuole filosofiche, ufficiali dell'amministrazione, o come titolo religioso pagano.

Negli apoftegmi il termine indica dei responsabili generici: bisogna obbedire alle guide e ai padri ortodossi,⁹⁸ un igumeno è superiore di una comunità e superiore al padre di questa comunità,⁹⁹ un igumeno è infine il responsabile di una *laura*;¹⁰⁰ nulla lascia intendere che gli igumeni che compaiono in questo *corpus* siano chierici.

Nell'*HMÆ* il termine è usato una volta in riferimento ad un prete che è igumeno di cinquanta monaci,¹⁰¹ ma anche ad alcuni monaci che sono igumeni di altri fratelli.¹⁰² Anche nel *Panegirico di Macario* di Tkouw del V secolo, un igumeno, apa Longino

⁹⁵ N 132 E, detto anonimo che si trova tra i detti sull'umiltà della collezione sistematica (XV, 70).

⁹⁶ Cfr. *Coptii Ostraca, Introduction*, a cura di E. CRUM, p. XVII, nota 6.

⁹⁷ E. WIPSYCKA, s.v. «hegoumenos», in *The Coptic Encyclopedia*, IV, pp. 1215-1216, e, della stessa autrice, *Moines et communautés*, p. 328.

⁹⁸ N 388.

⁹⁹ N 294. Anche in N 326 è nominato un igumeno.

¹⁰⁰ Si veda il detto 62 nel capitolo VII, dedicato alla pazienza e alla forza, della collezione sistematica.

¹⁰¹ *HMÆ*, 10, 3.

¹⁰² *HMÆ*, 8, 50.

e un archimandrita, apa Pafnuzio, non sembrano essere ordinati preti né diaconi.¹⁰³

Reputiamo dunque che tra il IV e il V secolo, in ambito monastico, sia usato in modo generico per nominare monaci anziani e padri; soltanto durante il V secolo iniziò a designare precisamente il responsabile di una comunità, con incarichi di organizzazione, gestione e controllo.¹⁰⁴

Entro logiche di dialogo, collaborazione e spartizione di funzioni, uno spazio tipicamente monastico è conservato anche all'interno dei monasteri più strutturati, posti sotto il controllo del vescovo locale e che al loro interno hanno un clero monastico. I monaci non sono necessariamente ordinati chierici per poter svolgere funzioni amministrative e di responsabilità, ma anzi si hanno continuamente casi di padri/igumeni/archimandriti/economi che non sono né presbiteri né diaconi. Tali funzioni contribuiscono a creare e strutturare l'identità dei monaci e anche dei monasteri: sono gli 'abiti' che fanno i monaci.

¹⁰³ *Pan.Mac.*, pp. 181, 193-194.

¹⁰⁴ Si vedano i documenti di epoca successiva a Calcedonia, P.KRU 66 e P. KRU 76.

Capitolo quinto

Monaci e vescovi e monaci-vescovi

1. *I legami tra vescovi e monaci*

Abbiamo citato alcuni casi di monaci proposti dai vescovi come candidati chierici che tuttavia avevano rifiutato l'ordinazione, secondo il *topos* del rifiuto delle cariche ecclesiastiche, della tutela dell'umiltà e dell'abnegazione di sé; di contro si trovano anche casi in cui la proposta di ordinazione ebbe esiti positivi. Il tema del rapporto tra monaci e vescovi non deve essere inteso però soltanto nei termini del controllo sulle ordinazioni, ma pone la questione generale della gerarchia e del ruolo complesso del capo della chiesa nei confronti del monachesimo; il rapporto tra monaci e vescovi diventerà in molti casi un rapporto privilegiato ed esclusivo, e in effetti si andrà diffondendo nel tempo la sovrapposizione del ruolo di monaco e quello di vescovo, in quella figura che è stata definita *monk-bishop*,¹ che in Egitto assunse caratteri originali e si inserì perfettamente all'interno del modello dell'episcopato monarchico che si era radicato da alcuni secoli in territorio copto.

L'autorità dei vescovi sopra e accanto ai monaci giocò un ruolo fondamentale con il passare dei secoli e in particolare dopo il Concilio di Calcedonia, poiché l'accresciuto numero di presbiteri e diaconi tra i monaci rendeva il movimento monastico più indipendente rispetto alla Chiesa a partire dalla amministrazione dei sacramenti; detto ciò, reputiamo che non soltanto i vescovi egiziani attuarono una strategia di controllo sul monachesimo, ai

¹ Cfr. *supra*, cap. primo, i rimandi bibliografici alla nota 58; in particolare l'articolo di P. ROUSSEAU, *The Spiritual Authority of the Monk-Bishop*, pp. 380-419, che conia l'espressione «monk-bishop».

fini di sfruttarne la presa sui fedeli e il peso nella sfera politica e sociale, ma che anche i monaci compresero l'importanza di un appoggio ufficiale per la sopravvivenza stessa del movimento. Segnale di una vicinanza tra i monaci e i vescovi è l'adesione dei monaci alle scelte della chiesa a capo della quale vi era un vescovo, che seguivano con fedeltà anche nelle scelte dottrinali.² Spesso i vescovi di Alessandria tentarono di imporre l'affermazione di una ortodossia capace di legittimare e di costruire l'unità ecclesiastica; Atanasio, ad esempio, volle fare riconoscere la sua legittimità come successore di Pietro e di Alessandro dall'insieme dei vescovi d'Egitto, e anche per questi motivi si spese in viaggi pastorali sull'insieme del territorio sottomesso alla sua autorità. L'attuazione di una «strategia d'inclusione»³ riuscì nella gran parte delle scelte messe in atto, nonostante qualche ostacolo, come ben rappresenta il caso dei meliziani, come verrà illustrato nel prossimo capitolo.

Un caso interessante di monachesimo urbano considerato inaccettabile dal vescovo Atanasio è quello della comunità di Ieraca di Leontopoli, vissuto circa tra il 250 e il 340.⁴ Il pericolo rappresentato dall'influenza che Ieraca esercitava sulle donne, propugnando una concezione radicale della purità, è il motore di una ferma presa di posizione di Atanasio che tenta di ricondurre a un'ortodossia di pratiche e di pensiero i circoli ascetici femminili. Anche questa operazione è da ricondursi nella politica atanasiana di difesa di una unità della sua chiesa, nell'ottica di una tutela dell'autorità ecclesiastica istituzionale.⁵

È noto il rapporto privilegiato che si costruì tra Antonio e il vescovo Atanasio⁶ e le biografie di Pacomio, come abbiamo già messo in luce, contengono numerosi riferimenti al ruolo di supervisione da parte dei vescovi e di collaborazione tra i vescovi e i monaci. Atanasio visitò i monasteri pacomiani chiamando i

² H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi 'n' Natrun*, pp. XXIV-XXIX.

³ È la tesi fondamentale di D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Ascetism*.

⁴ Si veda il capitolo «Hieracas of Leontopolis: the Making of Desert Ascetic», in J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, pp. 110-133. EPIPH., *Panarion*, 67, 1-2.

⁵ D. BRAKKE, *Athanasius and the Politics of Ascetism*: nel capitolo sulla verginità femminile (pp. 17-79), lo studioso fonda le sue riflessioni sul rapporto tra Ieraca e Atanasio sulla *Prima Lettera alle vergini*, dove il vescovo critica l'influenza degli Ieraciti sugli asceti alessandrini.

⁶ Per uno studio sul tema si veda: C. KANNENGIESSER, *Antony, Athanasius and Evagrius*; dello stesso autore, *Origen's Doctrine Transmitted by Antony the Hermit*.

monaci «figli della Chiesa» e ricevette in cambio l'appellativo di «padre»,⁷ ma numerosi furono gli episodi di collaborazione e di dialogo anche con vescovi locali, per esempio nel caso della costruzione di nuove chiese e monasteri pacomiani.⁸ Tutto il *corpus* degli apoftegmi contiene testimonianze riguardo alle relazioni tra vescovi e monaci,⁹ tra cui riportiamo un detto attribuito a Sisoies:

«Degli ariani vennero un giorno dal padre Sisoies, sul monte del padre Antonio e cominciarono a parlare male degli ortodossi. Ma l'anziano non rispose loro nulla. Quindi, chiamato il suo discepolo disse: 'Abramo, portami il libro di sant'Atanasio e leggilo'. Ascoltarono in silenzio la rivelazione della loro eresia. Quindi li congedò in pace».¹⁰

Il vescovo continua a essere considerato dai monaci il superiore gerarchico, che può ordinare i preti necessari alla vita dei monasteri che si trovano nel territorio di sua competenza. Il vescovo di Hermopolis Parva, che dal 354 era un monaco della regione, aveva il potere di ordinare i preti di Nitria che avevano il compito di gestire i bisogni liturgici degli anacoreti che si riunivano in chiesa.¹¹ Un altro compito dei vescovi nei confronti dei monaci è quello di accompagnarli con consigli, ma anche di coordinarli nei servizi di carità e di catechesi; è il caso narrato nell'*HMAE*, nel capitolo che riguarda Ossirinco: i monaci che sono sotto il governo del vescovo fanno prova della loro generosità e della loro carità contendendosi gli ospiti.¹²

Vi sono anche casi di vescovi che intercedono presso i monaci su richiesta di terzi, come è il caso del vescovo a cui chiede aiuto la sorella di Pior anacoreta perché egli faccia in modo che il fratello e la sorella si rivedano, nonostante la scelta anacoretica di Pior:

«Un certo Pior egiziano, staccatosi dal mondo ancor giovane, abbandonò la casa del padre e promise a Dio, in uno slancio di zelo, che non avrebbe

⁷ *G*¹, 144, *Bo*, 185.

⁸ *G*¹, 29, 81, *Bo*, 49.

⁹ Si veda a titolo d'esempio *N* 161, dove un presbitero di Scete si reca ad Alessandria presso Teofilo e *N* 177, dove un diacono, probabilmente un agente episcopale, visita un cenobio.

¹⁰ *Alph.Sis.* 25.

¹¹ Per la presenza di preti a Nitria, si veda *Alph.Mac.Eg.* 2: il padre Pambone celebra l'eucaristia a Nitria; *Ep.Amm.*, 32; più in generale, si veda il capitolo III sul clero monastico.

¹² *HMAE*, 5; si rimanda alle riflessioni di A. MARTIN, *Les relations entre le monachisme égyptien*, p. 37, nota 124.

mai più visto nessuno dei suoi. Dopo cinquant'anni sua sorella ormai vecchia, sentendo dire che egli era ancora in vita, rischiava di uscire di senno se non fosse riuscita a vederlo. Ma non potendo andare nel grande deserto, pregò il vescovo del luogo di scrivere ai padri del deserto perché lo facessero venire da lei, in modo da poterlo vedere. Violente insistenze lo accerchiaron, ed egli decise di prendere con sé un compagno e di partire».¹³

Infine vi sono occasioni in cui i monaci vanno a lamentarsi e a chiedere aiuto al vescovo dopo che sono stati allontanati dal loro monastero, come accade ad alcuni pacomiani fuoriusciti dalla *koinonia*.¹⁴

Anche i vescovi possono avvalersi dell'aiuto dei monaci: Pacomio riesce a vedere l'indegnità di un uomo che riceve l'eucaristia ed è l'unico poiché né il vescovo né il prete riescono a vederlo.¹⁵ I vescovi si avvalgono dell'aiuto dei monaci, padri spirituali, nella lotta contro i pagani e contro gli eretici. Il vescovo Ario, consacrato nel 346/347 presso Panopolis, chiede a Pacomio di organizzare un monastero vicino alla città, al fine di attirare su di essa la benedizione di Dio,¹⁶ mentre il vescovo Timoteo d'Alessandria domanda a Macario di far venire la pioggia.¹⁷ Teofilo ricorre ai monaci di Tabennesi per cacciare i demoni idolatri da Canopo e decide di installare dei monaci nel monastero della Metanoia.¹⁸

Pacomio d'altronde deve la sua reputazione al carisma di discernimento e di visione che egli possiede; questo potere spirituale tuttavia gli procura anche le accuse a cui dovette rispondere al sinodo di Latopolis che riuniva sia monaci sia vescovi.¹⁹ Il vescovo Ammonio si era apposto a Pacomio e ai fratelli che erano andati a Phnoum, a sud di Latopolis per fondare un nuovo monastero. Ammonio sarà sostituito da Mouis, un ex monaco tabennesiota, secondo una scelta confermata da Atanasio nel 347. Il vescovo e un suo confratello, Filone di Tebe, insieme ad altri colleghi, arbitrano il conflitto che minaccia l'espansione della *κοινωνία*. Pacomio deve difendersi dalle accuse di esercitare un potere parallelo a quello ufficiale e dunque pericoloso ed egli

¹³ HL, 39, 1.

¹⁴ S¹, 10-19 : i monaci si recano dal vescovo di Tentira probabilmente tra il 323 e il 329; si veda Bo, 24 e G¹, 38, versione molto meno violenta.

¹⁵ Bo, 83; si veda J. VAN DER VLIET, *S. Pachôme et S. Athanase*.

¹⁶ Bo, 54, G¹, 81.

¹⁷ HL, 18.

¹⁸ T. ORLANDI (ed), *Storia della Chiesa di Alessandria*, II, p. 61.

¹⁹ G¹, 112 e 113; Am, 591-594.

ricorre alla testimonianza dei due vescovi che erano stati monaci a Tabennesi (Mouis e Filone), affinché proclamino che il suo carisma è ispirato da Dio. Il tumulto provocato dalla causa costrinse Pacomio a rifugiarsi nel monastero di Phnoum.²⁰

Nella letteratura pacomiana si legge che occorre obbedire ai vescovi in quanto essi sono i successori degli apostoli,²¹ tuttavia l'autonomia dei monaci fu rivendicata in numerose occasioni. Un esempio di tale libertà può essere fornito dal racconto della reazione di Pacomio alle lettere episcopali che accordavano cose che invece erano vietate nelle regole del cenobio: Pacomio infatti vuole mantenere in vigore la proibizione a visitare coloro che sono entrati da novizi nel monastero, nonostante alcune madri, desiderose di vedere i propri figli, esibiscano delle lettere episcopali che accordano appunto tale visita. Pacomio insiste perché venga osservato il divieto ed aggiunge che, secondo lui, i vescovi saranno più soddisfatti dell'obbedienza delle donne al prescritto monastico, piuttosto che di una possibile obbedienza di Pacomio al loro mandato episcopale.²²

2. *Aphu: monaco e vescovo di Ossirinco*

Abbiamo citato nel capitolo primo il caso di Teofilo su cui vorremo ora ritornare: il vescovo scrisse una lettera festale nel 399 rigettando la rappresentazione corporale di Dio, sulla base di una lettura allegorica di Gn 1,26; tale posizione provocò una forte opposizione in ambiente monastico: alcuni monaci andarono ad Alessandria e minacciarono a morte il vescovo.²³ Successivamente, il cambiamento di Teofilo rappresentò un momento di crisi acutissima fra il patriarcato e quegli ambienti che fino ad allora avevano coltivato la dottrina origenista ed erano pertanto in sintonia con il vescovo, primi fra tutti gli «Alti Fratelli» e Isidoro, ex monaco di Nitria. L'offensiva di Teofilo si espresse su più fronti: egli condannò i libri di Origene al Concilio di Alessandria (400),

²⁰ Si legga la ricostruzione di A. MARTIN, *Les relations entre le monachisme égyptien*, pp. 40-41. Si veda anche A. VEILLEUX, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien*, p. 194.

²¹ *G*¹, 135.

²² *G*¹, 37.

²³ Si veda SOCR., *HE*, VI, 7; SOZ., *HE*, VIII, 1.

con l'ausilio di un gruppo di armati cacciò i monaci origenisti da Nitria, scrisse ai vescovi di Cipro e di Palestina per farli aderire alla sua crociata antiorigenista, compose le lettere pasquali del 401, 402, e 404 contro la dottrina di Origene e spedì una lettera a papa Anastasio con la quale chiedeva la condanna dell'origenismo.²⁴ La strategia religiosa di Teofilo gli permise di ricomporre l'unità e l'omogeneità del monachesimo egiziano: il successo della politica ecclesiastica inclusiva era, in quest'occasione, assicurato. I monaci origenisti furono costretti, con la forza, a rifugiarsi in Palestina e poi a Costantinopoli: tra questi vi era, ad esempio, Dioscoro, vescovo di Hermopolis Parva, il cui seggio fu sostituito da quello di Terenuti.²⁵

Una figura protagonista di questo episodio è Aphu, monaco e vescovo di Ossirinco, cui è dedicata una biografia e attribuito un detto.²⁶ Egli condusse un'aspra contestazione contro il vescovo Teofilo sulla questione dell'antropomorfismo:²⁷

«Quando ancora stava con gli animali, accadde che si recasse alla predica della santa Pasqua. Ed udì una frase che non concordava con la conoscenza dello Spirito Santo, tanto che fu molto turbato dalla cosa. Ed infatti tutti quelli che la sentirono si addolorarono e furono anch'essi turbati. L'angelo del Signore ordinò al beato Aphu di non trascurare la cosa, dicendogli: 'Ti è ordinato da parte del Signore di andare ad Alessandria e correggere queste parole'. Le parole erano di questo tenore: quasi per innalzare la gloria di Dio, con il discorso egli rammentava l'inferiorità degli uomini, e colui che predicava diceva: 'Non è l'immagine di Dio quella che noi uomini portiamo'.

Dopo che ebbe udito ciò, il beato Aphu fu ripieno dello Spirito Santo e si recò ad Alessandria portando un abito sdrucito. Il beato Aphu stette dinanzi alla porta dell'episcopio per tre giorni, ma nessuno lo fece entrare, poiché vedevano che era un uomo dall'aspetto di uno qualsiasi. Ma poi se ne accorse uno dei chierici, vide la sua umiltà e notò che egli era un uomo di Dio, entrò e riferì all'arcivescovo: 'Ecco, sta davanti alla porta

²⁴ Si veda SOCR., *HE*, VI, 7, che descrive anche la tattica di Teofilo. Per l'episodio del «voltafaccia» di Teofilo si veda: E. DRIOTON, *La discussion d'un moine antropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie*, in «ROC», II (1915), 10, pp. 92-100 e 113-128; N. RUSSEL, *Theophilus and Cyril of Alexandria*.

²⁵ SOZ., *HE*, VIII, 13.

²⁶ E. REVILLOUT, *La vie du bienheureux Aphou*; abbiamo seguito la traduzione di *Vita di Aphu*, in *Vite di monaci copti*, a cura di T. ORLANDI - A. CAMPAGNANO, pp. 55-65.

²⁷ Uno studio recente dedicato ad Aphu è quello di D.F. BUMAZHNOV, *Zur Interpretation der Vita des Seilegen Aphu von Pemdje*; dello stesso autore, *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten*.

dicendo di volerti incontrare. Ma noi non abbiamo osato introdurtelo perché non ha una veste decente'. Subito, come mosso da Dio, egli ordinò che lo introducessero».²⁸

Segue un dibattito esegetico, alla fine del quale Teofilo si convince e invia una rettifica (si tratta probabilmente di un'allusione alla lettera del 401) in senso anti-origenista:

«Dopo che ebbe udito queste cose il beato arcivescovo si levò e inchinò la testa dicendo: 'Veramente è giusto che la dottrina provenga da coloro che stanno silenziosi e ritirati. A noi infatti i pensieri del nostro cuore sono annebbiati tanto da farci errare a tal punto per l'ignoranza'. E subito scrisse a tutta la provincia proclamando che quella frase era errata, e 'scioccamente noi l'abbiamo concepita'. Dopo di ciò sconsigliò il beato dicendo: 'Fammi conoscere qual è la tua vita e quale il tuo luogo di nascita. Vedo infatti che ti vesti come un poveraccio, ma sento che le tue parole sono assai più elevate di quelle dei *sofoi*'».²⁹

Dopo questo episodio Teofilo lo prega di restare con lui alcuni giorni, ma il monaco, che si sente ancora distante dall'onore di vivere come un monaco, prende congedo e parte, come un padre che si allontana lasciando il figlio.

Dopo tre anni accade che il vescovo di Peme muoia e secondo l'usanza uno dei presbiteri della città è mandato ad Alessandria affinché sia fatto vescovo. Ma l'arcivescovo Teofilo, memore dell'incontro con Aphu, scrive che sia il monaco a recarsi ad Alessandria per divenire il nuovo vescovo. Aphu è preso e portato ad Alessandria dagli uomini di Teofilo e, dopo un tentativo di resistenza, si piega totalmente alla volontà dell'arcivescovo ed è consacrato vescovo.³⁰

Pur avendo assunto il ruolo di massima responsabilità spirituale del territorio di sua competenza, continua a vivere da monaco. Si legge:

«Dopo che egli iniziò il suo episcopato cominciò anche un sistema di vita di questo genere: tutto l'episcopato lo trascorse senza passare una sola notte nella sua città, né toccò mai cibo in essa assolutamente, nemmeno per un giorno, ma restava solo in un monastero presso la città ed il sabato andava alla chiesa, radunava il popolo e parlava con la parola di Dio fino alla sera e trascorrevano la notte del sabato facendo le *synaxeis* e le preghiere

²⁸ V.Aphu, 33-34.

²⁹ V.Aphu, 38-39.

³⁰ V.Aphu, 40-42.

e i salmi, stando egli presso di loro nelle sante liturgie. E li catechizzava fino all'ora sesta della domenica e quindi ritornava al suo monastero fino al sabato successivo».³¹

Aphu è vescovo dunque e come tale ordina i diaconi e i presbiteri, si occupa dei beni della sua chiesa, delle largizioni, dei doni, della carità, della liturgia.

Il fatto che egli restò fedele al suo ruolo di monaco, soggetto a un regime di vita duro anche durante l'episcopato, è sottolineato nel detto a lui attribuito:

«Del vescovo di Ossirinco che si chiamava padre Aphu, si raccontava che mentre era monaco aveva praticato una ascesi molto dura; divenuto vescovo, avrebbe voluto mantenere lo stesso rigore anche nel mondo, ma non ci riusciva. Allora si gettò dinanzi a Dio dicendo: 'È forse a causa dell'episcopato che la grazia se n'è andata da me?'. Gli fu allora rivelato: 'No. Ma in quel tempo c'era il deserto e, non essendoci uomo, Dio ti sosteneva. Ora invece c'è il mondo e ti sostengono gli uomini'».

In fin di vita lascia quest'ultimo insegnamento ai suoi fratelli, rimpiangendo quasi la vita monastica:

«Io vi ordino una cosa sola, che nessuno di voi desideri alcun comando. Infatti io, dopo che venni ordinato a questa carica che avrei voluto fuggire, a malapena potei mantenere ciò che avevo conquistato nel periodo in cui ero monaco. Ma quanto all'episcopato, non credo di avere fatto progressi in alcunché e a stento potei conservare il modo nel quale ero dapprima».³²

3. *Monaci-vescovi: verso un modello?*

Aphu non è l'unico caso di monaco-vescovo che si incontra nelle fonti. Nella lettera festale 40 di Atanasio del 368 vi è una testimonianza del costume di ordinare i vescovi provenienti da un ambiente monastico:

«Mi sono preoccupato di informarvi anche su questa questione. Che, al posto dei nostri colleghi di ministero [che sono entrati nel riposo ...] Isidoro è stato stabilito al posto di Draconzio, Isacco al posto di Agathos, Ammonas al posto di Didimo,

³¹ V.Aphu, 42-43.

³² V.Aphu, 45.

Epifanio al posto di Agathos-Daimon,
 Sarapion al posto di Leonites,
 Isaia al posto di Marco,
 nella Marmarika della Libia Lucio
 – e questi tutti sono asceti e conducano vita monastica –
 e Serapammon al posto di Ammon,
 al posto di Taurine Hatre ...
 [Scrivete loro] e [ricevete da] loro lettere di pace, secondo il costume».

Sette vescovi su nove dunque sono monaci:³³ la lettera festale segna l'integrazione di una parte del movimento monastico nel quadro ecclesiastico; non figurano monaci pacomiani, forse perché la *koinonia* riuscì a mantenere la sua specificità rispettando l'autorità del vescovo. I monaci vescovi nominati dovettero successivamente subire le persecuzioni perpetrate da Lucio che successe ad Atanasio nel 373.

Il vescovo Atanasio aveva già mostrato questo costume nella lettera indirizzata a Draconzio, che era il capo di un monastero di Nitria.³⁴ Dopo Draconzio, altri due monaci di Nitria diventano vescovi a Hermopolis Parva, che diventa il seggio episcopale di riferimento per Nitria: Isidoro il confessore nel 368, come si evince dalla Lettera Festale 40, e Dioscoro.³⁵ Vi è la testimonianza della successione episcopale nel seggio di Phile, fondato tra il 329 e il 339, che vede Macedonio, Marco, Isaia; gli ultimi due vivono senza dubbio uno stile di vita ascetico, fuori dalla città.³⁶ Per fornire un esempio, sul monaco Isaia si legge:

«Allora presero il presbitero Isaia lo portarono in città quello stesso giorno e tutti lo convinsero a farsi pastore su di loro, al posto di suo fratello Marco. Quindi scrissero il documento della votazione per lui e lo diedero a dei fratelli pii che lo portassero ad Alessandria e lo consacrassero. Subito andò alla barca, salirono e si diressero verso Nord e col volere di Dio giunsero [ad Alessandria].

...

Mentre ancora parlavano con l'uomo, ecco giunse l'arcivescovo preceduto da salmi. Gli andarono incontro, si inginocchiarono e resero omaggio all'arcivescovo. Egli li fece alzare dicendo: 'Alzatevi, figli miei'. Ed essi

³³ Cfr. ATH., *Ep.fest.*, 40, 34.

³⁴ *Ep.Amm.*, 32, si veda il commento del curatore J.E. GOEHRING, p. 282, e le note nei capitoli 31 e 32.

³⁵ HL, 46,2; 10,1; 12,1; EUS., HE, 8, 13,1-5.

³⁶ PAPNUTE, *Storia dei monaci presso Siene*, in particolare pp. 81-101; *Histories of the Monks in the Egyptian Desert*, in particolare pp. 466-467.

si alzarono e ricevettero la benedizione da lui, gli diedero lo p̄sefisma dell'episcopato ed entrarono con lui nella chiesa ed egli sedette. Dopo che ebbe letto lo p̄sefisma ordinò che provvedessero alle offerte. Si levò, prese Isaia, lo condusse nella parte interiore e lo consacrò vescovo. E fece la *synaxis* con le sue stesse sante mani ... sedette e fece scrivere la lettera di conferma all'episcopato e lo congedò in pace. Quindi ci imbarcammo e partimmo col volere di Dio e in pochi giorni approdammo alla città di Suan

...

Dopo avere passato tre giorni nella chiesa uscì e ritornò al suo luogo solitario e non andava in città se non nei giorni di festa e così il clero andava con i chierici ed i maggiorenti del popolo e lo pregavano che li seguisse». ³⁷

Anche Ammonas accettò la consacrazione a vescovo in un seggio del Medio Egitto, Ossirinco o Heracleopolis Magna nel 368. Ammonas, in una lettera indirizzata ai suoi discepoli (lettera XII), esprime le sue riflessioni sulla scelta ascetica e sulla scelta della vita in mezzo agli uomini ai fini della predicazione: coloro che sono stati scelti da Dio non vogliono abbandonare la solitudine poiché sanno che è grazie ad essa che hanno acquisito la forza divina, ma per non disobbedire al Creatore escono per edificare gli altri; al contrario coloro che escono dal deserto prima di essere perfetti escono di loro propria volontà, per amore del denaro o per la vanagloria. La solitudine è per Ammonas uno strumento e non il fine dell'uomo, che è invece la carità. Per queste ragioni è possibile accettare l'incarico episcopale senza dovere conservare la rottura fisica con il mondo. ³⁸

In una costituzione del 398 Arcadio e Onorio consigliano che la ricerca dei futuri vescovi sia effettuata tra i monaci piuttosto che tra gli *honestiores*. ³⁹

Vi sono alcuni monaci che diventano vescovi all'interno del *corpus* degli apoftegmi, come il padre Mozio che, insieme al suo discepolo Isacco, diventa vescovo durante l'episcopato di Cirillo d'Alessandria. ⁴⁰

Ultimo in ordine cronologico, nell'arco di tempo pre-calcedonese di cui questo studio si occupa, è il monaco-vescovo apa Macario di Tkouw, su cui resta l'encomio attribuito al vescovo

³⁷ PAPNUTE, *Storia dei monaci presso Siene*, pp. 100-101.

³⁸ AMMONAS - MACAIRE - ARSÈNE - SÉRAPION DE THMUIS, *Les lettres des Pères du désert*, pp. 39-41.

³⁹ C. Th. XVI, 2,32.

⁴⁰ *Alph.Moth.* 2. Del padre Evagrio è detto che, se fosse rimasto nella sua città d'origine, sarebbe diventato vescovo: *Alph.Evagr.* 7.

Dioscoro di Alessandria.⁴¹ Il testo si apre con una didascalia che informa che l'encomio fu pronunciato da Dioscoro mentre egli era in esilio, dopo la morte di Macario, al cospetto di numerosi chierici e monaci che erano giunti a trovarlo. Nell'introduzione è sottolineato il fatto che le persone vicine a Macario erano esponenti del monachesimo e uomini della chiesa. Il testo è in effetti il risultato della manipolazione di testi anteriori di varia provenienza, volta a costruire un'omelia del genere encomiastico su Macario, probabilmente operata durante il VI secolo. I testi da cui il redattore ha attinto erano un resoconto del viaggio di Macario con Dioscoro a Costantinopoli per partecipare al Concilio e dei fatti accaduti a Costantinopoli prima del ritorno di Macario in Egitto conseguente allo spostamento del Concilio a Calcedonia. Questo resoconto è dichiarato come composto dallo stesso Dioscoro, che parla in prima persona: tale attribuzione è interessante per la rilettura, fatta a posteriori, del rapporto tra il monaco (anche vescovo) Macario e il vescovo di Alessandria: un rapporto di collaborazione e intesa, stretto intorno al nemico comune, la dottrina di Calcedonia e i suoi promotori. Si tratta di un rapporto privilegiato, sbilanciato verso la figura di Macario che è profeta e *pneumatophoros*. La seconda parte è costituita dal resoconto dei disordini avvenuti al momento del ritorno a Gerusalemme di Giovenale, dopo Calcedonia, e da alcuni racconti di miracoli: questa fonte sembra essere stata una tipica raccolta di pleroforie, tramandate anche singolarmente.⁴²

L'ultima parte del testo è costituita dal resoconto della visita di apa Papnute, archimandrita a Gangra, dove Dioscoro è in esilio. Al dialogo fra Dioscoro e Papnute segue la narrazione della morte di Macario.

Macario resta anzitutto un monaco, a incarnare l'ideale più nobile di vita cristiana, cui, ad esempio, si convertono i soldati e il decurione che assistono al miracolo di apa Longino: l'identità monastica, nonostante i buoni rapporti con i chierici, è forte e ben distinta. Del resto, quando Dioscoro descrive una sorta di gerarchi di santi, nomina gli angeli, i profeti, tra cui Elia ed Eliseo, classici modelli della vita monastica, gli apostoli, coloro

⁴¹ Per un'introduzione e l'edizione del testo si veda: D.W. JOHNSON (ed), *A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow*.

⁴² *Pan. Mac.*, 77-85

che scelsero la verginità, i confessori e gli *apotaktikoi*.⁴³ L'ambiente monastico è dipinto in tutto il testo come il contesto di promozione e tutela della lotta condotta dal vescovo Dioscoro, grazie appunto all'apporto essenziale di Macario che, prima di essere vescovo, è anzitutto un monaco.

Non soltanto dunque il rapporto tra monaci e vescovi continuava a essere una relazione importante per entrambi le parti che si avvalevano dell'apporto degli uni o degli altri, ma i due mondi erano così vicini che la figura del monaco-vescovo, che iniziò a concretizzarsi fin dai primi sviluppi del monachesimo, diventerà tipica nella storia monastica ed ecclesiastica dell'Egitto, fino ancora ai nostri giorni.⁴⁴

⁴³ *Pan. Mac.*, 118.

⁴⁴ Si veda M. GIORDA, *Bishops - Monks in the Monasteries: Presence and Role*.

Monachesimo e istituzioni: il caso di Shenoute e dei meliziani di Paieous

Questo capitolo è costituito da due casi-studio: il cenobitismo shenoutiano, alla luce della biografia copta di Shenoute attribuita a Besa, e il monachesimo meliziano, attraverso un dossier di documenti del IV secolo. I due casi non rientrano nelle trattazioni classiche del monachesimo dei primi secoli perché rappresentano due ambienti *a latere* della tradizione monastica pacomiana che maggiormente si impose anche in Occidente; sono tuttavia molto importanti per comprendere il carattere sfaccettato del monachesimo egiziano di cui si è detto nel Capitolo primo. Inoltre, i monasteri shenutiani si inseriscono nel contesto del monachesimo copto 'ortodosso', mentre la comunità meliziana è l'esempio meglio documentato di un monachesimo 'eterodosso' strutturato. Infine, l'accostamento è utile poiché pone a confronto una fonte letteraria classica, una biografia e una fonte documentaria rappresentata da un *dossier* di papiri.

1. *Monaci e clero nella vita di Shenoute attribuita a Besa*

a. Shenoute monaco

I testi relativi a Shenoute restano in gran parte inediti e ciò rappresenta un ostacolo per le ricerche condotte sul monacheismo shenutiano. Shenoute fu archimandrita del Monastero di Atripe presso Sohag in Alto Egitto (Shmin = Panopolis = Achmim), detto anche Monastero di apa Shenoute, e poi Monastero Bianco (Deir el-Abiad). Le date di nascita e di morte sono probabilmente il 348

e il 466: nel 371 diviene monaco, nel 388 archimandrita, nel 431 partecipa con Cirillo al concilio di Efeso.¹ Poiché le sue opere e le notizie su questo monaco sono state tramandate soltanto in copto, mentre Shenoute rimaneva per i copti una figura di primaria importanza, in Occidente egli fu sostanzialmente ignorato fino alla fine del XVIII secolo, quando si cominciarono a conoscere i frammenti delle sue opere e la biografia attribuita a Besa, su cui torneremo in seguito. Soltanto alla fine del XIX secolo, dopo che un articolo di E. Revillout ebbe attirato l'attenzione su questo monaco,² alcuni studiosi si dedicarono alla pubblicazione dei testi di Shenoute o riguardanti Shenoute; tra questi ricordiamo le opere di J. Leipoldt, E. Chassinat e di E. Amélineau,³ che contribuirono in vario modo al diffondersi della sua conoscenza.

Tutti questi testi fornivano un importante materiale per la valutazione del personaggio, che divenne, secondo J. Leipoldt, il simbolo della nascita e dell'affermazione dell'identità nazionale egiziana, sia in termini di una specifica cultura, sia in termini di una rozzezza popolare.⁴ P. Ladeuze vedeva invece la contrapposizione di Shenoute con i pacomiani in termini spirituali, come una sostanziale perdita dell'originaria spinta pacomiana, per venire incontro alle esigenze di vasti strati che erano stati conquistati all'ideale monastico.⁵

Shenoute è reputato oggi il più grande autore originale della letteratura copta: egli assume da un lato dai pacomiani l'idea di produrre in lingua copta, ma accetta pienamente i generi letterari e i modi retorici che si erano affermati (per quanto lo riguardava) ad Alessandria. Le sue catechesi e le sue lettere fanno parte integrante della letteratura patristica dell'epoca, al di là della specificità dei

¹ Le informazioni sono desunte dagli studi di T. ORLANDI, in particolare si veda *Letteratura copta*, in A. CAMPLANI (ed), *L'Egitto cristiano*, pp. 73-82 (il paragrafo «Shenoute»). Si vedano anche i seguenti contributi di S. EMMEL: *From the Other Side of the Nile*, e *Shenoute the Monk*.

² E. REVILLOUT, *Les origines du schisme égyptien*.

³ E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*; dello stesso autore si veda anche *Les moines égyptiens*. Cfr. anche J. LEIPOLDT - W.E. CRUM (edd), *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia*; E. CHASSINAT (ed), *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti*; SHENOUTE, *Oeuvres de Shenoudi*, a cura di E. AMÉLINEAU. Per un aggiornamento bibliografico, si veda P.J. FRANDSEN - E. RICHTER-AEROE, *Shenoute: A Bibliography*.

⁴ J. LEIPOLDT, *Schenute von Atripe*.

⁵ P. LADEUZE, *Étude sur le Cénobitisme pachomien*; cfr. anche, dello stesso autore, *Shenoudi*.

contenuti. Purtroppo una piena comprensione dell'opera letteraria di Shenoute è tutt'oggi impedita dallo stato insoddisfacente del lavoro di catalogazione, e quindi di pubblicazione, dei relativi manoscritti. Le opere di Shenoute erano conservate nella biblioteca del Monastero Bianco e il poco che proviene da altre biblioteche consiste piuttosto in miscellanee messe insieme forse a memoria. Tutte le opere di Shenoute hanno subito dunque la sorte riservata ai codici del Monastero Bianco, smembrati in parti più o meno consistenti, che oggi si conservano in una cinquantina di collezioni pubbliche e private in tutto il mondo. Uno dei problemi fondamentali per la ricostruzione delle opere consiste, infatti, nel rendersi conto se e come fosse organizzata una loro raccolta ufficiale. La documentazione è stata sovente interpretata in maniera non corretta. Da un lato, abbiamo la prova negli «indici liturgici» che singole opere (catechesi, lettere, sermoni) conservavano una loro individualità e venivano lette come tali,⁶ parallelamente ai brani della Scrittura durante le sinassi. Dall'altro, molti codici conservano titolature come «Epistole. Libro IV», che provano l'esistenza di *corpora* in cui determinate opere venivano riunite. Una delle confusioni maggiori è dovuta al fatto di avere dato credito ai titoli che si trovano nei manoscritti del X-XII secolo come se fossero attribuiti davvero al complesso di opere copiate in ciascuno. Sembra invece che il criterio di scelta fosse vario, e potesse attraversare vari tipi di raccolte salvo che, quando lo scriba incontrava una titolatura (di solito in fondo a un'opera) la copiava insieme con quell'opera. Per quanto è dato di comprendere, le opere si susseguivano in una raccolta inframmezzate semplicemente dall'indicazione: «SINOUTHIOU» (si noti, nella forma greca, che sembra essere quella usata ufficialmente all'epoca di Shenoute), e seguite, al fondo del manoscritto, da un indice (forse), e dal titolo generale. Altri titoli iniziali di singole opere (accompagnati da notizie varie) sono probabilmente frutto di compilatori tardivi, che del resto possono aver avuto fonti attendibili.

Le due edizioni iniziate contemporaneamente da Leipoldt e da Amélineau tentavano solo parzialmente un lavoro di ricostruzione, che presupponeva mezzi anche tecnici non sufficientemente disponibili all'inizio del secolo. Esso viene oggi condotto nell'ambito

⁶ Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Papyrussammlung, K9634, e Paris, Bibliothèque Nationale, Copte 161.44.

dell'impresa condotta dall'equipe di S. Emmel, non ancora terminata, che ha individuato una struttura bibliografica del *corpus* trasmesso, che consisterebbe in due grandi sezioni di volumi dei lavori raccolti: nove volumi di *Canoni* e otto di *Discorsi (Logoi)*.⁷

b. Lo «status» della fonte biografica

In questo panorama bibliografico shenutiano frammentario, un testo in condizioni accettabili, tradizionalmente attribuito a Besa discepolo e successore di Shenoute,⁸ è la vita del monaco,⁹ che permette alcune riflessioni sul modello di monachesimo e sull'integrazione tra monachesimo shenoutiano e clero. Il testo, appartenente a un genere letterario tra la biografia e l'encomio, fu messo per iscritto, probabilmente prima del Concilio di Calcedonia, anche se in realtà ebbe una redazione piuttosto complessa che durò alcuni decenni e che, ovviamente, lasciò il segno sul testo che fornisce elementi anche di un'epoca successiva a quella strettamente shenutiana.

La vita è conosciuta attraverso una versione bohairica, il cui manoscritto, proveniente dal monastero di Macario, è oggi conservato presso la Biblioteca Apostolica Vaticana e fu pubblicato per la prima volta dal E. Amélineau nel 1888 e in seguito da J. Leipoldt;¹⁰ in italiano vi è una traduzione fatta da T. Orlandi, sulla quale abbiamo lavorato.¹¹

In realtà la vita è pervenuta anche in dialetto copto sahidico, ma soltanto ventisei fogli sono sopravvissuti e sono conservati nella Biblioteca nazionale di Parigi, nella Biblioteca nazionale a Napoli, al Museo Copto del Cairo, nella British Library a Londra e nella Biblioteca Nazionale a Vienna; quasi tutti questi frammenti sono

⁷ S. EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*. Si veda anche l'articolo di J.L. FORT, *La base de données des manuscrits des œuvres de Chenouté*.

⁸ K.H. KUHN, *A Fifth Century Egyptian Abbot*; dello stesso autore, s.v. «Besa», in *The Coptic Encyclopedia*, II, pp. 378-379. Si veda inoltre S. EMMEL, *Shenoute's Literary Corpus*, II, pp. 559; 566.

⁹ N. LUBOMIERSKI, *The Coptic Life of Shenoute*. Si veda anche, dello stesso autore, *Die Vita Sinuthii*.

¹⁰ E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, pp. 1-99. J. LEIPOLDT - W.E. CRUM (edd), *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia*, pp. 7-76. Frammenti della versione bohairica sono stati pubblicati da H.G. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of Wadi 'n Natrun*, p. 163; N. LUBOMIERSKI, *Die Vita Sinuthii*, pp. 22-28.

¹¹ Si veda l'edizione di *Vite di monaci copti*, a cura di T. ORLANDI - A. CAMPAGNANO, pp. 127-184, che abbiano qui utilizzato, condotta sull'unico manoscritto esistente: Bibl. Ap. Vat. Copto 66.

stati pubblicati da E. Amélineau, in un'edizione molto criticata che consiste in venti frammenti provenienti da Parigi, Napoli e Il Cairo, da W.E. Crum e da H. Munier.¹² La scoperta di otto fogli non pubblicati e i risultati delle ricostruzioni codicologiche che hanno individuato quattro codici di derivazione dei frammenti sottolineano l'importanza di una nuova edizione dei frammenti in saidico, per ora non esistente.¹³ Inoltre, sono stati scoperti due frammenti di origine incerta: uno è stato pubblicato da Shore,¹⁴ l'altro, conservato nella Biblioteca Apostolica Vaticana, non è ancora stato pubblicato.¹⁵

Vi sono inoltre traduzioni in arabo, siriano e etiopico: vi è un'edizione del testo arabo, che è lunga il doppio rispetto alla versione bohairica,¹⁶ e che risulta inaffidabile, anche a causa delle due versioni arabe non pubblicate, ritrovate solo nella British Library.¹⁷ Il testo etiopico ha un'edizione critica e traduzione in francese,¹⁸ e infine in siriano sono stati pubblicati due testi di cui uno è molto frammentario, mentre l'altro è conservato alla Biblioteca nazionale di Parigi.¹⁹ Questa presentazione sintetica ma completa delle versioni e traduzioni è utile a introdurre una questione fondamentale che riguarda lo scritto biografico in questione, vale a dire il testo originale, da cui non si potrebbe prescindere. Molti studiosi si sono convinti che la versione sahidica rappresentasse lo scritto primitivo e il giudizio degli specialisti si è diviso tra chi pensa che la vita bohairica sia più vicina all'originale e chi tributa invece a quella araba una maggiore fedeltà allo scritto di partenza;²⁰ gli studi recenti di N. Lubormieski²¹ hanno messo

¹² E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, pp. 237-247, 633-649; W.E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts*, pp. 164-165; H. MUNIER, *Manuscripts coptes*, pp. 63-65, pl. XIII.

¹³ N. LUBOMIERSKI, *The Coptic Life of Shenoute*, p. 92.

¹⁴ A.F. SHORE, *Extracts of Besa's Life*.

¹⁵ N. LUBOMIERSKI, *Die Vita Sinuthii*, pp. 52-113.

¹⁶ E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, pp. 289-480; J. LEIPOLDT, *Ein Kloster lindert Kriegsnot*, in particolare p. 53; W.E. CRUM, *A Study in the History of Egyptian Monasticism*, in particolare p. 130, nota 3.

¹⁷ W. CURETON - C. RIEU (edd), *Catalogus codicum manoscritorum orientalium*, p. 670; C. RIEU, *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts*.

¹⁸ G. COLIN, *Version éthiopienne de la vie de Schenoudi*; N. LUBOMIERSKI, *Die Vita Sinuthii*, p. 33.

¹⁹ I. GUIDI, *Le traduzioni dal copto*, pp. 49-56; F. NAU, *Une Version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi*; N. LUBOMIERSKI, *Die Vita Sinuthii*, pp. 33-34.

²⁰ Si veda N. LUBOMIERSKI, *The Coptic Life of Shenoute*, p. 93

²¹ *Ibidem*, p. 94.

in luce le differenze tra la versione araba e quella bohairica, e hanno confrontato queste versioni con i frammenti in saidico. La studiosa ha dimostrato in modo convincente che la cosiddetta vita di Shenoute non deve essere interpretata come una biografia originata direttamente da un singolo testo scritto da Besa sotto forma di encomio del suo maestro e predecessore Shenoute.²² In realtà, i vari testi giunti a noi dimostrerebbero di avere un'origine stratificata nel processo di sviluppo e accostamento di discorsi, preghiere che erano pronunciate nel giorno di commemorazione di Shenoute, il 7 Epip, come si legge nell'introduzione della versione bohairica:

«Alcuni dei miracoli e dei prodigi che Dio compì per mezzo del nostro santo profeta apa Shenoute, presbitero ed archimandrita, narrati dal santo apa Besa suo discepolo a gloria di Dio e beneficio di tutti coloro che li ascolteranno e daranno gloria a Dio in ogni occasione e specialmente nel giorno della sua santa commemorazione, il 7 del mese di Epip. Nella pace di Dio, amen».²³

In modo simile ad altri testi della letteratura cristiana, dai Vangeli agli apoftegmi, essi subirono un modellamento e una trasformazione divenendo racconti di episodi separati della vita di Shenoute, alcuni dei quali erano stati inventati e aggiunti a posteriori, altri approfonditi utilizzando altre fonti quali gli scritti di Shenoute e di Besa, al fine di creare testi nuovi ed elaborati anche sul piano letterario.²⁴ Alla fine di questo processo lo scritto, cucito insieme in una vita in copto saidico, fu attribuito a Besa per darvi maggiore affidabilità e autorevolezza ed ebbe probabilmente la forma e la lunghezza della versione araba che ci è pervenuta, provvista di una introduzione e composta da qualcuno dotato di una certa cultura retorica. Consapevoli dunque della difficoltà nell'utilizzo di questa vita nella sua versione bohairica, la analizzeremo anche per capire quale fu l'uso strumentale che fu fatto di un testo come la *Vita di Shenoute* nei secoli successivi alla sua redazione. Da un punto di vista metodologico, il testo non soltanto offre la possibilità di avvalersi delle informazioni date da una fonte letteraria classica per contenuti e forma, utile per istituire l'invocato

²² *Ibidem*, pp. 96-97.

²³ *V.She., Proemio*.

²⁴ Si veda l'espressione «Creating new texts from pieces of existing ones» di T. ORLANDI, *The Library of the Monastery of Saint Shenoute*, in particolare p. 220.

confronto con altri tipi di testi, quali quelli documentari, ma è anche un'occasione per riflettere sulla costruzione e la diffusione di una tradizione nell'Egitto post-calcedonese e post-islamico: un periodo di tempo che esula dagli interessi di questo studio, ma che senza dubbio è un punto di vista da tenere in considerazione per leggere il passato tardo antico che qui trattiamo.

c. Shenoute e Besa archimandriti

Shenoute fu archimandrita di un monastero che non aveva fondato, ma che si trovò a dirigere per terzo in una successione di archimandriti; egli acquistò col tempo grande fama e autorità anche al di fuori del Monastero Bianco. Egli divenne un punto di riferimento per tutta la regione, sia per la popolazione sia per i magistrati civili. Aiutò la popolazione a sopravvivere durante le scorrerie dei nomadi del deserto utilizzando la struttura del monastero come luogo di difesa; esercitò anche la difesa dei contadini contro i latifondisti prevaricatori, e contro le malversazioni dell'esercito. Soprattutto Shenoute è il più grande autore originale della letteratura copta: assunse dai pacomiani l'idea di produrre in lingua copta, ma accettò pienamente i generi letterari e i modi retorici che si erano affermati ad Alessandria. Le sue catechesi e le sue lettere, i canoni e i *logoi*, permisero il mantenersi di una tradizione culturale del monachesimo egiziano e della scuola teologica alessandrina, benché a oggi la piena comprensione dell'opera letteraria di Shenoute sia impedita dallo stato insoddisfacente del lavoro di pubblicazione delle sue opere. Negli scritti copti posteriori vi sono numerosi riferimenti a Shenoute profeta e a tale immensa produzione letteraria.

In particolare, nella biografia del monaco, emergono i tratti eccezionali di Shenoute, che ne fanno un santo taumaturgo, vicino agli uomini cristiani, nemico dei pagani e allo stesso tempo capo carismatico della comunità che dirige; tale monastero è fulcro fondamentale della sua vita e di quella dei suoi successori, luogo di primaria importanza nell'Egitto posteriore a Calcedonia, centro di produzione, raccolta e trasmissione culturale e punto di riferimento per la Chiesa non calcedonese egiziana. In questo monastero fu compiuta la standardizzazione del testo della traduzione copto-sahidica della Bibbia e si lavorò anche alla traduzione delle opere dei Padri.

A fronte di tale ricchezza si comprenderà ancor di più la gravità della mancanza di fonti adeguate che permettano di indagare il monachesimo cenobitico.

Pur essendo dell'opinione che la vita che utilizzeremo non sia attribuibile a Besa, è bene sapere che egli divenne capo delle comunità di Atriipe alla morte di Shenoute, come si apprende dal panegirico di Macario di Tkouw e da un passaggio in bohairico della liturgia di S. Basilio.²⁵ Tra le opere di Besa si annoverano numerose lettere e istruzioni, scritte al fine di regolare e organizzare la comunità monastica che dirigeva come archimandrita.²⁶ Inoltre, anche in questo caso, lo stato dei testi non ci permette di approfondirne il contenuto: a maggior ragione la biografia di Shenoute è una fonte utile per illustrare il monachesimo di cui egli fu a capo e le comunità che sopravvissero alla sua morte.

Metteremo ora in luce due aspetti precipui di tale biografia: gli elementi relativi a un modello monastico che si voleva trasmettere attraverso la divulgazione della sua vita, e il rapporto del mondo monastico shenoutiano con il clero e le pratiche istituzionali cristiane. Entrambi i temi sono importanti per una doppia lettura che considera sia il periodo effettivo della vita di Shenoute, poiché è innegabile che almeno in parte lo scritto restituisca tale vita, sia per gli sviluppi futuri del monachesimo shenoutiano, così come fu raccontato dalle fonti interne.

d. Il monachesimo shenoutiano e le istituzioni monastiche

La consapevolezza di un'identità monastica si evince da numerosi passi della biografia, a partire dall'infanzia del monaco, quando lo zio apa Pkiol riceve una rivelazione da un angelo del Signore.²⁷ L'elemento dell'abito è fondamentale per segnare l'avvio di un percorso monastico che prende tradizionalmente le mosse dal modello di Elia; notiamo come in quest'opera esso segni senza possibilità di equivoco l'assunzione di una scelta di vita, non solo su un piano simbolico (l'abito come segno di ascesi), ma anche sul piano pratico, in una sorta di investitura sacra.

Vi è un altro passo che testimonia una sorta di cerimonia di iniziazione per chi entrava a fare parte del *tagma* monastico.

²⁵ P. VAN CAUWENBERGH, *Etude sur les moines d'Egypte*, p. 138.

²⁶ Si veda K.H. KUHN (ed), *Lettres et Sermons of Besa*.

²⁷ V.She., 8, già citato *supra*, cap. primo.

Uno straniero che si accosta a Shenoute per essere istruito e benedetto dal padre, dopo essersi sottoposto ad una penitenza in remissione dei suoi peccati,²⁸ si taglia i capelli e indossa il santo abito diventando un santo monaco, fino al giorno della sua morte. Si trova qui una traccia eccezionale e molto rara di tonsura cui si sottopone chi diventa monaco: è un atto che pare normale in questo racconto, che precede la vestizione dello schema.²⁹ Vi sono testimonianze simili in un'opera attribuita a Shenoute che è stata frutto di uno studio recente di B. Layton, i *Canoni*,³⁰ in cui si legge che il padre della congregazione accompagna chi desidera diventare un monaco nella chiesa del monastero e lo fa giurare davanti all'altare del Signore che egli rispetterà tutte le regole di condotta monastica, pena l'espulsione immediata dalla congregazione; il passo successivo del neo-monaco è la spoliazione da tutti i vestiti secolari, pronto a vestirsi con l'abito monastico che indosserà tutta la vita.³¹ Ferma restando la consapevolezza che la vita bohairica sia uno scritto molto posteriore alla morte di Shenoute e che rifletta una realtà differente da un punto di vista storico-religioso rispetto a quella del IV-V secolo in cui visse il suo protagonista, le testimonianze dei *Canoni*, riporate qui e successivamente, aiutano a riagganciare il discorso che stiamo conducendo a quel passato più remoto che è il contesto in cui visse Shenoute.

All'abito si lega la terminologia dei titoli attribuiti a Shenoute; egli è monaco, titolo che Shenoute stesso si attribuisce e con cui è chiamato numerose volte da altri personaggi che compaiono nella vita e dall'autore del testo:

«Io sono il monaco Shenoute, che tu hai mandato a chiamare. Che cosa vuoi fare di un peccatore come me, per disturbare i tuoi soldati a venire da me, umile monaco?».³²

²⁸ Il tema del pentimento e della metanoia ritorna anche in *V.She.*, 98, dove è un monaco a farla, dopo essere stato cacciato dal monastero secondo la regola.

²⁹ Si ritornerà successivamente su tale prassi che è poco testimoniata dalle fonti.

³⁰ I 1300 fogli dei *Canoni* sono in via di pubblicazione ad opera di un'equipe internazionale organizzata presso la Yale University (marzo 2000). Per le citazioni e il sistema di citazioni di questo testo, abbiamo utilizzato lo studio di B. LAYTON, *Rules, Patterns and the Exercises of Power*. Si vedano anche, dello stesso autore, *Social Structure and Food Consumption*, e *The Ancient Rules of Shenoute's Monastic Federation*.

³¹ *She. Canones* libro 9 (yz 274; FM 108). Così in B. LAYTON, *Rules, Patterns and the Exercises of Power*, p. 60, nota 86.

³² *V.She.*, 59.

Shenoute è anche *archimandrita* non solo di monaci, ma di tutto il mondo,³³ ma non si deve omettere il fatto che il suo nome è spesso accompagnato dal titolo «presbitero»: apa Shenoute è dunque padre, profeta, presbitero, monaco e archimandrita.³⁴

Shenoute presbitero, monaco e archimandrita rivolge le sue parole e i suoi insegnamenti a monaci e a secolari (μοναχοί e κοσμικοί).³⁵

Rilevante è l'episodio della fondazione della chiesa, luogo ritenuto fondamentale per la vita del monastero:

«Al tempo in cui la chiesa non era stata ancora costruita, il nostro Signore Gesù Cristo apparve al nostro padre apa Shenoute e gli disse: 'Sorgi e prepara la chiesa e le fondamenta di questo monastero e costruisci un monastero nel mio nome e nel tuo'. Disse mio padre apa Shenoute al Signore: 'Mio Signore dove troverò qualcosa da spendere per costruire il monastero?'. Gli disse il Salvatore: 'Sorgi e dirigiti alla residenza del deserto e ciò che troverai lungo il cammino, prendilo e spendilo per il monastero e se anche pensi che sia opera del diavolo non è così, ma in questo modo accadrà che tu costruisca la chiesa e il monastero secondo la mia volontà, del Signore che ti parla'. Allora il nostro padre si levò, penetrò nel deserto e pregò tutta la notte. Quando stava per uscire dal deserto ad Oriente trovò una piccola zappa di circa una spanna, allungò un mano, la prese e andò al monastero. E dopo di ciò il Signore Gesù andò dal nostro padre e insieme camminarono e scavarono le fondamenta del monastero e così mio padre ingaggiò gli operai e i fabbri e i lapidarii e i falegnami che lavorarono alla chiesa e la compirono con l'aiuto del Signore in tutto il loro lavoro e in ogni cosa di cui avevano bisogno».³⁶

Al di là dell'elemento straordinario della presenza del Signore nella costruzione dell'edificio, che nell'economia del racconto gioca un ruolo fondamentale, ci interessa sottolineare che la presenza di una chiesa (ἐκκλησία) fondata insieme al monastero si trova anche in altre biografie copte successive a testimoniare il fatto che i monasteri fossero concepiti come luogo in cui era possibile celebrare la liturgia grazie alla presenza di uno spazio consacrato adeguato; il monastero di Shenoute è un edificio religioso che potrà essere messo al servizio delle istituzioni ecclesiastiche. Il monastero è fondato e al contempo è annessa una chiesa che servirà spesso a celebrare la liturgia eucaristica nel monastero,

³³ V.She., 9.

³⁴ V.She., 62.

³⁵ V.She., 173.

³⁶ V.She., 30.

come è testimoniato anche in altri passi della vita, traccia del rispetto della liturgia ecclesiastica che doveva essere abitualmente celebrata negli ambienti monastici già nel V secolo. Per esempio, quando incontra l'imperatore Teodosio, apa Shenoute gli annuncia di avere celebrato la *σύναξις* con i fratelli la sera nel monastero prima di giungere da lui:

«Disse mio padre (Shenoute) all'imperatore: 'Gesù Cristo, figlio del Dio vivente, nel quale abbiamo fede, con il suo Padre buono e lo Spirito Santo, egli è colui che mi ha portato da te in questo luogo affinché io ti rendessi testimonianza in ciò che tu credi e affinché tu sapessi che io ho celebrato la *synaxis* con i fratelli la sera, nel monastero, prima di venire da te qui'.

Accadde un giorno dopo che fu chiamata la *synaxis* serale e dopo che i fratelli si erano radunati nella chiesa, un altro andò dietro di loro portando una veste regale, essendo molto bello d'aspetto».³⁷

Il rispetto per le istituzioni e per le gerarchie ecclesiastiche passa anche attraverso il motivo topico della sottomissione al vescovo della città di Shmin che Shenoute incontra:

«In quel momento il vescovo della città di Shmin visitò il monastero e voleva incontrarsi con mio padre prima di proseguire per il Nord, volendo andare ad Alessandria per ossequiare l'arcivescovo. E mandò a chiamare mio padre pregandolo dicendo: 'Scomodati pure a venire ad incontrarmi per una certa cosa, prima che io prosegua per il nord'. Ma mio padre, poiché il Salvatore sedeva presso di lui in quel momento come ho detto prima, disse al diaconide: 'Vai a dirgli che ho detto': 'Adesso non ho tempo'. Il diaconide se ne andò e riferì al vescovo queste parole. Il vescovo si turbò e gli disse: 'Digli che se non vuole, egli è scomunicato'. Il diaconide andò dal nostro padre e gli parlò nel modo che il vescovo gli aveva detto. Mio padre atteggiò la bocca come ad un sorriso e disse: 'Vedi che cosa dice quest'uomo di carne e sangue? Ecco, siede presso di me colui che creò il cielo e la terra. Io non me ne andrò finché sarò con lui'. Allora il Salvatore a mio padre: 'O Shenoute, sorgi e vai dal vescovo affinché egli non ti scomunichi, altrimenti io non ti posso riammettere a causa del patto che ho sancito con Pietro dicendo: Ciò che legherai sulla terra rimarrà legato nei cieli e ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli' (Mt 16,19). E dopo che mio padre udì queste parole da parte del Salvatore sorse e uscì dal vescovo e lo salutò. Dopo che rimasero un po' a parlare tra loro, il vescovo se ne andò da mio padre apa Shenoute con la pace di Dio, amen».³⁸

³⁷ V.She., 59, p. 152. Si veda anche V.She., 91, p. 161 per la celebrazione di una *σύναξις* nella chiesa del monastero.

³⁸ V.She., 71.

Il messaggio di sottomissione e rispetto del monachesimo cenobitico shenoutiano alla Chiesa ufficiale è veicolato dal tradizionale rapporto privilegiato tra il monaco Shenoute e il vescovo. Il comportamento del padre Shenoute deve e dovrà essere il modello per tutti i monaci e non monaci che leggeranno la sua vita.

Le tracce relative ai rapporti tra Shenoute e la Chiesa egiziana che si trovano nel testo che abbiamo analizzato, possono essere nuovamente arricchite da alcuni passi dei *Canoni* di Shenoute.³⁹ Leggiamo infatti della presenza di una gerarchia ecclesiastica nel monastero shenoutiano: preti e diaconi possono diventare monaci e in tal caso si trovano a dovere obbedire in tutto, come gli altri monaci della congregazione, ai responsabili della casa che possono anche essere monaci non ordinati.⁴⁰

Il clero monastico all'interno del cenobio shenoutiano, in cui sono compresi sia i diaconi sia i presbiteri, ha il compito di preparare il santuario per la celebrazione della liturgia eucaristica una volta alla settimana e i suoi membri sono i primi a ricevere la comunione quando il padre della congregazione ordina che sia celebrata la liturgia: hanno dunque un ruolo particolare sul piano lavorativo e un privilegio durante le celebrazioni.⁴¹

In generale, è bene osservare come i *Canoni* siano fondamentali nella strutturazione della vita all'interno del monastero shenoutiano: costruendo e regolando le gerarchie di tempo, spazio e ruoli contribuiscono a formare un mondo sociale monastico. Le funzioni, all'interno della federazione, sono organizzate in una scala che prevede il «padre» della congregazione, come fu Shenoute dal 385 al 465. Legati al padre, vi sono i consiglieri che lo assistono nelle decisioni finanziarie e nella direzione spirituale dei membri della comunità. L'amministratore della congregazione è chiamato «il più anziano» ed ha sotto di lui un collegio di dodici anziani. Vi sono poi i «genitori» della congregazione o «signori» della casa e i loro assistenti, chiamati «i secondi»; infine vengono i monaci e le monache.⁴²

Ciò che narra questa fonte è un'efficace anticipazione del modello di integrazione che si troverà nelle fonti successive

³⁹ B. LAYTON, *Rules, Patterns and the Exercises of Power*, pp. 54-55.

⁴⁰ *She. Canones*, libro 9 (FM 191).

⁴¹ *She. Canones* libro 9 (DF 193).

⁴² Si veda l'articolo di B. LAYTON, *Rules, Patterns and the Exercises of Power*, e in particolare le considerazioni finali sulla capacità delle regole di ri-strutturare lo spazio sociale del monastero.

monastiche; nella biografia bohairica di Shenoute gli elementi attraverso cui indagare la presenza di un clero monastico e il rapporto con la chiesa sono tutto sommato pochi, ma rappresentano un'evoluzione cruciale non soltanto rispetto alle fonti del primo periodo del monachesimo egiziano, quali la *Vita di Antonio* o di *Pacomio*, ma anche rispetto a una versione precedente da un punto di vista della storia della redazione, quale, ad esempio, la versione araba: in quest'ultima infatti, Shenoute è molto più spesso in conflitto con la Chiesa, rappresentata sia dai chierici locali, sia dai patriarchi di Alessandria.⁴³ Nel testo bohairico Shenoute è un presbitero, celebra la liturgia nella chiesa del monastero, luogo interno al cenobio ma aperto ai laici secolari e gestito *in primis* dal clero monastico che, almeno qui, pare avere precipuamente doveri liturgici.

2. *Un caso scismatico: i monaci meliziani e i loro rapporti con le istituzioni*

a. Monaci meliziani

Un secondo caso-studio interessante è costituito dai monaci meliziani, riguardo alla cui storia rimandiamo a ricerche condotte negli ultimi decenni da studiosi del monachesimo antico.⁴⁴ In particolare, una questione interessante è quella relativa ai tratti distintivi del movimento meliziano e alla definizione del mona-

⁴³ N. LUBOMIERSKI, *Die Vita Sinuthii*, pp. 182-183.

⁴⁴ Forniamo di seguito una bibliografia sintetica ma aggiornata sul movimento meliziano, che per la differenza di approccio alla questione abbiamo messo in ordine alfabetico e non cronologico. D.W.H. ARNOLD, *Sir Harold Idris Bell*; cfr. anche i seguenti lavori di L.W. BARNARD: *Studies in Athanasius*'Apologia Secunda; *Athanasius and the Melitian Schism in Egypt*; *Some Notes on the Meletian Schism*. Di A. CAMPLANI si vedano *In margine alla storia dei meliziani*, e ATANASIO D'ALESSANDRIA, *Lettere Festali*, a cura di A. CAMPLANI. Cfr. anche S.T. CARROLL, *The Melitian Schism*; M. DI MAIO, *'Imago veritatis aut verba in speculo'*; di H. HAUBEN si vedano: *Some Notes on the Meletian Schism in Egypt*; *On the Melitians in P. London VI*; *La réordination du clergé melitien*; *La première année du schisme mélitien*; *Jean Arkhaph, évêque de Memphis*; *The Melitian 'Church of the Martyrs'*; *John Arkhaph and «the Bishop»*; *Das Konzil von Nicaea (325)*; *Le papyrus London VI*; *Aurélios Pageus, alias Apa Païèous*; *Catholiques et Méliitiens à Alexandrie*; *Heraiscus as Melitian Bishop*; *Épiphanes de Salamane*. Si veda inoltre: A. MARTIN, *Les relations entre Arius et Melitios*, e, dello stesso autore, *Les conditions de la réadmission du clergé mélitien*; W.B. MC GING, *Melitiens Monks at Labla*; R. WILLIAMS, *Arius and the Melitian Schism*.

chesimo meliziano, che ebbe caratteri specifici poco evidenti. A parte il rifiuto di riconoscere l'autorità del vescovo alessandrino come capo legittimo della Chiesa d'Egitto (che confermerebbe l'ipotesi delle ragioni politiche di gestione e spartizione del potere, in un conflitto tra il centro rappresentato da Alessandria e la periferia, la *chora* egiziana), lo snodo problematico è rappresentato dall'individuazione dei cosiddetti «identity-markers» del movimento o scisma meliziano, a qualche decennio dalla presa di posizione disciplinare, più che dottrinale, di Melizio? In altri termini, in cosa si distinsero i meliziani rispetto ai fedeli della grande Chiesa egiziana?

Dalla letteratura monastica, le opere storiografiche e la letteratura canonica, si deduce che la presenza di comunità meliziane in Egitto fino all'VIII secolo resta radicata e diffusa in tutto il territorio egiziano. In generale queste fonti attestano comunità monastiche meliziane, e condannano i meliziani accostandoli, nonché confondendoli con gli ariani principalmente, ma anche con i manichei e i marcioniti e riutilizzando le accuse formulate da Atanasio nelle *Lettere Festali*, dove l'obiettivo alla base di tali accuse era tuttavia lo scoraggiamento di pratiche diffuse tra i fedeli, retaggio pagano o di sapore folkloristico. Infatti, a partire dal IV secolo, il *dossier* più circostanziato è quello di Atanasio: nelle *Lettere festali*⁴⁵ di Atanasio sono denunciati l'utilizzazione di scritti apocrifi (39,367),⁴⁶ le ordinazioni irregolari dei preti a fini lucrativi (40,368),⁴⁷ l'esposizione dei morti, il traffico di reliquie false, il culto dei martiri, la pratica della divinazione nei *martyria* (41,369; 42,370) riprese da numerose altre fonti dal IV all'VIII secolo. Atanasio accusa i meliziani di trafugare i corpi dei martiri dai cimiteri della chiesa cattolica: il problema generale del culto dei martiri emerge anche nella *Vita di Antonio*,⁴⁸ ove non sarebbe un tratto peculiare soltanto dei meliziani; si legge infatti che era

⁴⁵ Si veda l'edizione menzionata nella nota precedente di ATANASIO, *Lettere Festali*.

⁴⁶ Pur accettando l'accusa di fabbricazione degli apocrifi, usata strumentalmente ai fini di uno scoraggiamento riguardo alla loro lettura rivolto ai fedeli, non condividiamo l'ipotesi di A. Veilleux, secondo cui le comunità meliziane sarebbero responsabili del possesso e seppellimento della biblioteca di Nag Hammadi.

⁴⁷ Reputiamo che l'accusa allo sconfinamento di autorità in diocesi di appartenenza altrui non sia utile a sostenere la tesi del conflitto disciplinare dal momento che qui è accusa generale rivolta ai meliziani, ai cattolici, agli ariani e basata dunque sull'immoralità e l'ambizione.

⁴⁸ VA, 90.

costume degli egiziani – con questo forse facendo riferimento a delle pratiche pagane – tenere in casa i defunti sopra dei lettucci al posto di seppellirli nei sepolcri. Nella biografia atanasiana i meliziani sono nominati palesemente quando si fa riferimento alla fede retta di Antonio, che non ebbe mai rapporti con i meliziani scismatici così come con i manichei e altri eretici, primi fra tutti gli ariani.⁴⁹

La lettera festale del 370 sulla pratica di divinazione è ugualmente ambigua: Atanasio si scaglia contro l'incontrollabilità di pratiche che non sono soltanto meliziane: di nuovo può aiutare un parallelo con la *Vita di Antonio*, in cui si condanna apertamente la capacità dei demoni di predire il futuro e parimenti coloro che si dedicano all'asceti avendo come unico obiettivo quello della predizione.⁵⁰

Nel canone numero 12 dei *Canoni* attribuiti ad Atanasio⁵¹ è espresso il divieto di cantare gli scritti dei meliziani: più che riferirsi agli apocrifi la cui lettura viene condannata anche nella lettera 39,367 come fabbricazioni nocive alla fede degli *haploi*, i semplici, la cui diffusione in Egitto era molto più allargata che nei soli circoli miliziani,⁵² il canone sembra riferirsi alla pratica di cantare inni.

Nel canone 59 di Laodicea si contrappongono i salmi *kanonikoi* a quelli *idiotikoi* (ignoranti o particolari), e anche nel *Sinassario* arabo giacobita del 5 dicembre, relativo alla *Vita di Pamin*, si parla di «cantare i salmi che convengono»; in questa vita il culto dei martiri è fondamentale:⁵³ Pamin, monaco del IV secolo, subisce il martirio ad Antinopoolis. Egli aiuta il vescovo locale a cacciare un gruppo di eretici, come è scritto nel testo del *Sinassario*, meliziani, come si evince dalla *Vita*; essi contrappongono al ricordo dei martiri in una festa ufficiale, la memoria dei loro (falsi) martiri.⁵⁴ Vi è anche un'insistenza sul culto mal-

⁴⁹ VA, 68.

⁵⁰ VA, 31, 34. Si legga anche l'episodio del concilio di Latopoli per la medesima questione: G¹, 112.

⁵¹ ATH., *Can.*

⁵² Si noti che anche nella *Vita di Pamin* si legge che i meliziani ingannano i semplici con i loro discorsi favolosi: *V.Pamin.* = *Vie de Matthieu le Pauvre*, in E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, pp. 737-741.

⁵³ La lettura della biografia deve essere incrociata con il *Sinassario* arabo-giacobita, in R. BASSET (ed), *Le Synaxaire arabe jacobite*, p. 412.

⁵⁴ Ciò è coerente con la notizia di Epifanio, sulla chiesa di martiri: ma è difficile pronunciarsi sull'attendibilità.

vagio e impuro: la loro offerta eucaristica abominevole e il loro culto falso, le loro parole favolose che ingannano i semplici, che potrebbe essere un riferimento agli scritti apocrifi.

L'accusa di canti, inni e danze è presente anche in Teodoreto, nell'*Haereticarum fabularum compendium*: i meliziani sono accusati di praticare abluzioni con l'acqua a giorni alterni, di cantare inni accompagnati dal battito delle mani e da danze, di usare strumenti musicali;⁵⁵ ricordiamo che il canto di inni e i movimenti compiuti durante le preghiere sono accuse rivolte tipicamente anche ai manichei, con cui peraltro sono spesso confusi o sono associati i miliziani. Oltre a queste, sono lanciate sia contro meliziani sia contro i manichei accuse di *mantheia*, l'arte divinatoria, di lettura di apocrifi e infine accuse contro un certo culto delle reliquie che si confonde tuttavia con le pratiche considerate ortodosse. Ai meliziani si potrebbe attribuire quel carattere di *marranism*, categoria individuata da Stroumsa in riferimento al tentativo di nascondere la loro vera natura di dissidenti, dietro un'apparenza di normalità.⁵⁶

Nel canone 25 attribuito ad Atanasio, il termine «Chiesa» può essere riferito sia a una gerarchia, in tal caso è interessante che alla fine del IV secolo sia ancora importante accusare l'esistenza di una chiesa differente da quella ortodossa; anche nel caso in cui si riferisca a fondazioni, alla costruzione di edifici ci si deve chiedere se i meliziani avessero luoghi di culto propri.

Il dossier polemico atanasiano e pseudo-atanasiano, pur essendo in prima analisi molto preciso, si rivela poco utile all'individuazione dei tratti peculiari dell'identità meliziana, da un lato perché non soltanto specifici di questo gruppo, dall'altro perché è Atanasio che li presenta e ne parla: strumento potente nelle sue mani di polemica contro qualsivoglia potere che contrasti il suo potere, prima ancora che l'unità della sua Chiesa. In generale, tutte le fonti sui meliziani dalla fine del IV secolo in avanti devono mettere in guardia il lettore perché il contenuto sia liberato dagli schemi polemicamente strutturali – una serie di accuse tradizionali – e dall'uso catechetico di cui sono oggetto, che fa sì che le accuse rivolte contro i meliziani servano a scoraggiare tutti

⁵⁵ TEODORETO, *Haereticarum fabularum compendium*, IV, 7 (PG 83,426).

⁵⁶ Si veda il concetto di *marranism*, applicato da G. Stroumsa ai manichei in G.G. STROUMSA, *The manichean Challenge to Egyptian Christianity*.

i fedeli da pratiche e comportamenti molto diffusi, segno di un retaggio pagano o per lo meno di un substrato culturale popolare e dall'accostamento e confusione con altre sette.

È palese dunque la labilità dei confini dello scisma meliziano: oltre al legame con i manichei, nell'*Epistula Ammonis*⁵⁷ presente all'interno del *dossier* pacomiano, è tracciato un esplicito legame tra meliziani e marcioniti in quanto entrambi considerati eretici: si tratta del racconto di una visione sul possesso della verità da parte di gruppi differenti, fatto da Pacomio a Teodoro; il padre del monastero narra di essere stato un tempo attratto sia dai seguaci di Melizio di Licopoli sia da quelli di Marcione, entrambi, insieme ad altri gruppi non meglio specificati, colpevoli di avere deviato dalla retta via.

Messe in luce rapidamente le difficoltà nella definizione dell'identità del movimento meliziano, il tema centrale di questo paragrafo è l'evoluzione del melizianesimo da fenomeno interno alla gerarchia ecclesiastica a fenomeno prettamente monastico, poiché dopo la morte di Melizio le fonti parlano soprattutto di monaci, monasteri e monachesimo meliziani.

All'epoca del vescovo Alessandro, prima di Nicea, su 57 seggi episcopali egiziani e un numero di 72 o 78 vescovi, 35 sono vescovi meliziani, cioè circa il cinquanta o il quarantacinque per cento; inoltre ci sono quattro preti e tre diaconi ad Alessandria. Domandarsi quale sia il rapporto delle comunità meliziane con il loro vescovo meliziano di riferimento o con un vescovo «ortodosso»,⁵⁸ può essere interessante anche per leggere e studiare i rapporti tra il monachesimo e la doppia gerarchia che si sviluppò verso la fine del VI secolo in Egitto.

A partire dalle fonti monastiche dei primi secoli, si incontrano testimonianze interessanti negli apoftegmi sulla presenza di monaci meliziani in Arsinoite nel deserto di Kalamoun:

«Un giorno il padre Sisoës se ne andò dal monte del padre Antonio al monte della Tebaide che si trovava più lontano e si stabilì in quel luogo. Vivevano lì dei meliziani che abitavano a Kalamoun di Arsinoé. Alcuni, udendo che si era recato in quella regione più lontana desideravano vederlo, ma dicevano: 'Che facciamo? In quel luogo vi sono dei meliziani. Sappiamo

⁵⁷ *Ep. Amm.*, 12.

⁵⁸ Nella complessità e ambiguità dei termini, utilizziamo in questa appendice l'aggettivo «ortodosso» per fare riferimento a coloro che non erano meliziani.

che l'anziano non ne soffre alcun danno. Ma che non accada a noi, mentre vogliamo incontrare l'anziano, di cadere nella tentazione di eresia'. E non andarono a trovare l'anziano per non imbattersi negli eretici». ⁵⁹

Nella biografia di Pacomio, alcuni monaci vengono accolti perché dicono di essere affiliati ad Antonio, ma alla loro partenza, compiute alcune indagini, si scopre che essi sono meliziani; evidentemente, non è chiaro ciò che li distingue: essi si confondono non solo all'apparenza, per cui si nota l'uso dell'abito monastico, ma anche in una convivenza non si palesano e il loro comportamento non denuncia il fatto che sono meliziani. Certo, si può pensare che essi nascondano deliberatamente e programmaticamente la loro identità, ma non è chiaro neppure in questo caso lo scopo. La presenza di monaci meliziani ingenera sospetto nei confronti di tutti i fratelli asceti, soprattutto di quelli 'itineranti', poiché la vita nomade viene in questo caso legata al movimento dei meliziani.⁶⁰ Anche nei secoli successivi, nel *nomos* di Heracleopolis nel VI secolo è ricordata nel *Panegirico di Apollo*⁶¹ l'ostilità di una comunità monastica meliziana;⁶² inoltre ricordiamo alcune testimonianze di monasteri meliziani a Hermopolis Magna nelle fonti già citate, la biografia copta di Pamin del *Sinassario*, di una diffusione meliziana nei monasteri di Scete testimoniata nella *Storia dei Patriarchi*, attraverso il *Sinassario* arabo-giacobita e in quello etiopico.⁶³

b. Il dossier di apa Paieous/Pageus

La diffusione di comunità meliziane sul territorio egiziano è testimoniata da alcuni *dossier*, in particolare interessa qui il *dossier*

⁵⁹ *Alph.Sis.*, 48.

⁶⁰ *Bo* 129. Allo stesso modo anche Atanasio parla di monaci predicatori itineranti pericolosi, nuovamente ariani o aderenti al suo partito pur non essendo esplicitamente ariani: *ATH., Epistula ad monachos*.

⁶¹ Si veda *Vite di monaci copti*, pp. 185-219; *VApo*. Il testo è conservato in un solo manoscritto integro: New York, P. Morgan Library, Ms 579 e in alcuni frammenti di altri codici.

⁶² L'autore del *Panegerico* è Stefano vescovo di Hnes, la cui attività fu posteriore a Giustiniano 527-565 e probabilmente anteriore all'invasione araba.

⁶³ *Synax.ar.*, PO 17, p. 576; *Synax.ar.*, PO I, p. 630; *Synax.ar.*, PO V, pp. 198-199. Aggiungiamo anche una fonte documentaria che potrebbe fare riferimento a una sopravvivenza di meliziani alla fine del VI secolo, inizio del VII; si tratta di un papiro di provenienza ignota che bolla come prassi errata la doppia riunione in un unico giorno in un santuario: P.Pierp.Morgan inv. 660 B 12.

relativo a Paieous/Pageus la cui adesione al movimento meliziano non è stata mai messa in discussione, a differenza del caso di altri gruppi dalle caratteristiche dottrinali molto più ambigue.⁶⁴

Il dossier è composto da dieci lettere, sette in greco e tre in copto, che furono scritte tra il 330 e il 340.⁶⁵ Ad esse si è aggiunto un quarto documento copto pubblicato nel 1927 da W.E. Crum.⁶⁶

Paieous⁶⁷ è chiamato con il titolo di *apa* che, a differenza di quanto sostenuto dall'editore H.I. Bell, non indica necessariamente un prete, ma una personalità importante, degna di ricevere e portare un titolo onorifico che tuttavia è applicato a monaci, chierici, santi e martiri in vita o defunti, addirittura ad alcuni laici che vivevano nei monasteri. In alcuni papiri tuttavia, egli è chiamato *πρεσβύτερος* e dunque è, inequivocabilmente, un prete. Non è possibile sapere se egli fu ordinato prima o dopo aver aderito al movimento meliziano e da chi fu ordinato, se da un vescovo o un gruppo di presbiteri.⁶⁸ Paieous ha anche il titolo di *ὁμολογητής*, confessore, in P.Lond. VI 1920, che senza dubbio fa riferimento alle persecuzioni operate contro i cristiani, ma non implica che si debba pensare ad una persecuzione specifica contro i meliziani, ad opera degli «ortodossi».

Il monaco presbitero Paieous proviene dal villaggio di Hipponon, nel *nomos* di Heracleopolis superiore, come è scritto nel papiro P.Lond. VI 1913, dove probabilmente svolse un'attività culturale,⁶⁹ ma il monaco è legato soprattutto al monastero di Hathor, situato nel deserto orientale del *nomos* della Cinopolite superiore,⁷⁰ cui invia il contratto in cui dichiara che, durante la

⁶⁴ Si vedano i già citati archivi di Nephros e quello legato a Pafnuzio (P. Lond. VI 1923-1929).

⁶⁵ P. Lond. VI 1913-1922. P. Lond. VI 1913 è datato al 19 marzo 334, mentre il n. 1914 fu redatto il 23 maggio 335.

⁶⁶ Brit.Mus. Pap. 2724; W.E. CRUM, *Some further Melitian Documents*.

⁶⁷ Utilizziamo in questa sede la grafia Paieous per non creare confusioni, alternandola con Pageus: concordiamo con l'analisi recente di H. Hauben che ha voluto identificare Pageus e Paieous dell'archivio i cui testi provengono e parlano peraltro dello stesso monastero di Hathor. Si veda H. HAUBEN, *Aurélios Pageus, alias Apa Paièous*, pp. 348-349.

⁶⁸ Per l'esistenza di un collegio presbiterale dal II secolo in Egitto, si veda E. WIPSYZKA, *The Origins of Monarchic Episcopate in Egypt*.

⁶⁹ H. HAUBEN, *Aurélios Pageus, alias Apa Paièous*, p. 340, nota 24.

⁷⁰ Il monastero fu collocato per molto tempo nella Heracleopolite, ad esempio da B. KRAMER - J.C. SHELTON - G.M.BROWN (edd), *Das Archiv des Nephros*, p. 13: «Das Kloster Hathor oder Phator der neuen Quellen liegt im Herakleopolites, ziemlich nah am Nil in der Wüste». Per una sintesi degli studi sulla collocazione di Hathor, si veda H.

sua assenza per prendere parte al Concilio di Cesarea del 334, sarà Geronzio, suo fratello, a sostituirlo.⁷¹ Vi era dunque una congregazione di monasteri meliziani, di cui faceva parte, oltre al monastero di Hathor, la comunità dell'isola di Memphis, citata in P.Lond. VI 1917, quella in Tebaide (cui si fa riferimento con l'espressione «il paese, la regione superiore»), sempre in P. Lond VI 1917, una *μὴν* a cui hanno accesso i meliziani ad Alessandria, in P.Lond. VI 1914; Tamouro, nel *nomos* di Heracleopolis, pare essere il sito di un altro insediamento meliziano e inoltre si fa riferimento anche a Terot, in P.Lond. VI 1914, nel Medio Egitto, a Tohe, in P.Lond. VI. 1920, probabilmente vicino a Hermopolis e Antaeopolis, in P.Lond. VI 1918.

Le intense e documentate relazioni tra tutti questi monasteri, sono elementi che rafforzano l'ipotesi secondo cui i modelli d'organizzazione delle comunità pacomiane e meliziane erano molto simili, a smentita invece dell'ipotesi di K. Heussi che aveva parlato di un modello pacomiano nettamente contrapposto e vincente rispetto a quello meliziano.⁷² Basti pensare alla presenza nelle comunità meliziane di figure quali l'*οἰκονόμος* e il *προεστώς*, preposti alla conduzione e all'organizzazione del monastero.⁷³ Fin dal 334 i documenti meliziani mostrano che vi era un sistema di organizzazione e controllo dei monasteri, che se non precedette, senza dubbio si sviluppò contemporaneamente a quello pacomiano. Entrambi i sistemi composti da alcune comunità monastiche furono la risposta al numero crescente di monaci, poiché l'affiliazione e il coordinamento tra strutture facilitava la vita delle stesse. I risultati di queste organizzazioni si riversavano anche sul piano politico ed economico.⁷⁴

In particolare, per l'eccezionalità delle informazioni che esso veicola, vorremmo proporre un'analisi del secondo papiro del dossier di Paieous (P.Lond. VI 1914):⁷⁵

HAUBEN, *Aurélios Pageus, alias Apa Paiëous*, pp. 341-344, che lascia la questione ancora aperta, ma la risolve in H. HAUBEN, *Heraiscus as Melitian Bishop*, p. 52.

⁷¹ In effetti dopo il suo ritorno dal Concilio, egli sarà alla guida di questo monastero presso Hathor.

⁷² Per uno studio del problema, si veda il capitolo «Melitian Monastic Organization: A Challenge to Pachomian Originality», in J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, pp. 187-195.

⁷³ P. Lond. VI 1913, 14; P. Lond. VI 1913, 2. 15.

⁷⁴ Si veda J.E. GOEHRING, *Ascetics, Society and the Desert*, p. 195.

⁷⁵ Per una trattazione del contesto storico del papiro, si legga l'articolo di H. HAUBEN, *Le papyrus London VI*.

«Al mio amato fratello apa Paieous e Patabeit, preti, Callisto li saluta nel Signore Dio. Desideriamo che voi sappiate quali eventi sono accaduti qui; perchè tu hai ascoltato in quel tempo ciò che abbiamo sofferto quella notte in casa di Eraclio, il *commentariens*.⁷⁶ Vi furono anche alcuni fratelli tra coloro che giunsero da voi con noi nella casa e loro stessi possono informarvi di ciò che è accaduto. Bene, dopo quel giorno, il 24 di Pachon, Isacco il vescovo di Letopolis giunse da Heraiskos presso Alessandria ed egli desiderava mangiare con il vescovo nel Campo. Così coloro che aderivano al partito di Atanasio, sentendo di ciò, giunsero portando con loro i soldati del *dux* e quelli del Campo; giunsero ubriachi alla nona ora, dopo avere chiuso il Campo, desiderando arrestare entrambi, lui e i fratelli. Così, alcuni soldati che erano nel Campo e che avevano timore di Dio in cuor loro, sentendo ciò, li presero e li nascosero nei magazzini del campo; e poiché non poterono essere trovati uscirono fuori e trovarono i nostri quattro fratelli che giungevano al Campo; e li picchiarono e li ferirono a sangue, tanto da ridurli in pericolo di morte e li gettarono fuori da Nicopolis. Dopo che li ebbero fatti uscire partirono di nuovo alla volta del cancello del Sole, nella *μὴν* dove i fratelli si erano stabiliti, e ne arrestarono altri cinque e li confinarono nel Campo durante la sera; e li rinchiusero fino a che il *praepositus* non giunse alle stanze di guardia, al mattino; e il *praepositus* e lo scriba li presero ed ordinarono che essi fossero portati fuori da Nicopolis; ed essi cinsero e maltrattarono Eraclide, il custode, minacciandolo e schernendolo: 'Per quale ragione hai ammesso nella tua *μὴν* alcuni monaci meliziani?'. Un altro fratello, Ammone, che era nel Campo e riceveva egli stesso i fratelli, lo chiusero nel Campo, impedendogli di ricever monaci nella sua casa. Perciò, non vi è nessun altro fratello, ma questi due che ricevono i fratelli; e li trattarono come dei vili. Così, noi siamo molto afflitti, essendo separati da ciascuno di loro nel proprio luogo; e dunque siamo vessati poiché loro non ci lasciano andare dal papas Heiraskos e visitarlo; perciò, nella notte in cui i fratelli furono maltrattati, il *praepositus* dei soldati inviò un resoconto al vescovo dicendo: 'Ho sbagliato ed ero ubriaco nella notte in cui ho maltrattato i fratelli'. E quel giorno egli celebrò un'agape, sebbene sia un gentile, per il peccato che aveva commesso».

marginale sinistro del papiro:

«Atanasio è molto mal disposto e da parte sua causa afflizioni nei nostri confronti attraverso gli scritti e i resoconti che egli riceve da fuori,

...

verso

...

Così Atanasio ha udito queste notizie, il fatto che Archelao è stato arrestato e Atanasio è molto mal disposto. (Spesso) sono giunti per lui, e finora egli non ha lasciato il paese; ma egli ha fatto imbarcare il suo bagaglio

⁷⁶ Si tratta di un pubblico ufficiale che aveva il compito di custodire i documenti.

via mare, come se volesse lasciare il paese; e poi ha tolto il suo bagaglio dalla nave, non desiderando più lasciare il paese ... Ti ho scritto affinché tu possa sapere in quali afflizioni ci troviamo; egli trasportò un vescovo della regione inferiore e lo rinchiuse nel macello ed un prete della stessa regione lo rinchiuse nel carcere e un diacono nella prigione principale, e fino al 28 di Pachon Heiraskos anche fu confinato nel Campo – ringrazio Dio nostro Signore che i tormenti che egli aveva protratto sono cessati – e il 27 (del mese) costrinse sette vescovi a lasciare il paese; tra questi vi sono Emes e Pietro, figlio di Toubestis. Non ci trascurate, fratelli, poiché hanno lasciato indietro il pane, affinché non potesse essere trasportato fuori, per mezzo del vescovo, con l'intento di tenerlo con sé. Perciò, quando ho dovuto acquistare dei pani per il nostro sostentamento, ho acquistato le misure di farina per 14 talenti. Non appena tu trovi una persona competente che si occupa di ciò, mandami alcuni pani.

Ad apa Paieou e Patabeit, da parte di Callisto».

Gli episodi narrati avvennero il 24 Pachon (19 maggio), visita di Isacco a Heraiskos, e il 28 Pachon, (23 maggio), data di liberazione di questo ultimo. Atanasio è ad Alessandria, dunque la lettera non fu scritta durante uno degli esili; la data probabile è maggio-giugno del 335, prima del sinodo di Tiro (11 luglio 335), dopo il Concilio di Cesarea del papiro precedente.

Il documento è un appassionato resoconto delle angherie e delle violenze fisiche subite dai meliziani da parte dei fedeli di Atanasio; scritto da Callisto, monaco-prete della comunità meliziana della Parambolé e indirizzato a Paieous e Patabeit, è particolarmente interessante perché costituisce uno dei pochi documenti di parte meliziana e come tale fornisce un angolo di visuale differente da quelli cui siamo abituati, caratteristici della letteratura ortodossa e tanto più una certa letteratura ortodossa, composta di scritti di polemica contro ogni forma di cristianesimo scismatico o eretico.

La lettera inizia con un accenno alle sofferenze subite dalla casa di un ufficiale, un certo Eraclio, di cui i destinatari devono essere stati informati da alcuni fratelli; l'epistola prosegue con il racconto della visita (tentata) di Isacco, vescovo meliziano di Letopolis, che si reca da Heraiskos, poiché vuole mangiare con il vescovo nella Parambolé, identificata con il campo nei pressi di Nicopolis, presso Alessandria.⁷⁷ Gli aderenti al partito di Ata-

⁷⁷ E. BRECCIA, *Alexandrea ad Aegyptum*, p. 87. I soldati della Parambolé sono sotto il diretto comando del *dux*, comandante militare responsabile per una provincia; le *kellai* sono i magazzini del campo, le celle (cfr. riga 12); che sia un campo militare

nasio giungono con dei soldati, in stato di ebbrezza, con l'intento di arrestarlo insieme ai suoi fratelli. Ma alcuni soldati, che – si dice – avevano il timore di Dio nel cuore, nascondono i fratelli provocando l'ira degli altri soldati; questi, imbattutisi in quattro fratelli che stavano giungendo al campo in ritardo, li picchiano fino a ridurli in punto di morte.

I soldati si recano alla porta del Sole (la grande porta d'accesso, nella parte orientale di Alessandria), nella *μονή* dove sono ospitati altri fratelli ed avendone arrestati altri cinque, li conducono al campo, dove restano rinchiusi fino all'arrivo, il giorno successivo, del *praepositus*⁷⁸ e dello scriba. Sulla traduzione e sul senso del termine *μονή* ci discostiamo dalla interpretazione dell'editore H. I. Bell, che ne fa un albergo, una locanda per viaggiatori, per lo più stranieri; i testi che egli utilizza in cui il termine vorrebbe dire ostello, ricovero, non sono del tutto chiari.⁷⁹ Inoltre il termine è normalmente utilizzato in riferimento ai monasteri o a parti di complessi monastici (ad esempio per una singola cella) anche in altri papiri del dossier: vi si trova una *μονή* di apa Sorous⁸⁰ con un giardino, un orto,⁸¹ dove egli resta a lavorare e una *μονή* in P. Lond. VI 1913 che sembra essere un cenobio.⁸²

Occorre tuttavia chiedersi perché non viene menzionato altro superiore, ma è soltanto il portinaio del monastero a essere punito severamente: se si pensa al ruolo di primaria importanza rivestito dal portinaio, lo *ianitor* dei monasteri pacomiani, all'interno del

è più chiaro dalla riga 18: i *signa* o stendardi erano chiusi nei campi militari, sotto la protezione delle armi, dove si potevano rinchiodare anche prigionieri (ciò spiegherebbe anche l'uso del copto *signon* con il significato di «prigione»). Si confronti l'arabo *sjn*: prigioniero. Il significato di luogo di detenzione, cioè piuttosto una prigione (φοιλακή è d'altronde la prigione civile, riga 44) è sostenuto dal fatto che la Parambolé non è soltanto campo generico, se viene chiusa e se lì vengono nascosti i fratelli.

⁷⁸ Si pensi alla centralità del ruolo del preposito nelle comunità pacomiane.

⁷⁹ ATHAN., *C. Ar.*, 29, mentre al cap. 67 avrebbe il significato di monastero: è citato un *πρεσβύτερος μονῆς Πτεμεκύρκεως*. La menzione di un *μονάρης* non rende necessariamente falsa l'ipotesi di vedervi un monastero, poiché anche questo termine (insieme a *μονάριος* e *παρὰμονάριος* e il corrispondente latino *mansionarius*) fa riferimento al portinaio, il custode di una chiesa o un monastero.

⁸⁰ P. Lond. VI 1917, l. 12.21.24.

⁸¹ Nella letteratura monastica il termine *μονή* è presente anche in VA, 45,1 et 86,4; nel primo passo fa riferimento alle dimore del cielo di Gn 14,2; nel secondo si tratta di un edificio di sosta, Chaireou; per i documenti, si veda P. Neph. 11, 3-4 e in P. Haun. III 58, 18-19 (νομή/μονή).

⁸² P. Lond. VI 1913, linea 3.9.13.14. Ancora su *μονή*, G. HUSSON, *L'habitat monastique en Egypte*: il termine fa riferimento a un posto di guardia, un rifugio, un edificio agricolo.

corpus delle regole pacomiane, non è affatto sorprendente che sia proprio il custode ad essere punito in quanto responsabile dell'accettazione e dell'accoglienza dei monaci, novizi e non, nel proprio monastero e del rapporto con il mondo esterno; è vero che egli è tenuto ad avvertire il padre del monastero che è la massima autorità, riguardo agli esterni che vogliono entrare nel monastero come monaci o semplicemente per vedere un amico o un parente, ma questo 'regolamento interno', ammesso che funzioni anche nelle congregazioni non pacomiane, poteva essere stato ignorato dai laici, ed è tanto più verosimile che i soldati attacchino e percuotano chi, anche fisicamente, apre la porta del monastero agli esterni: si noti la domanda diretta: «Per quale ragione hai lasciato (entrare) nel monastero dei monaci meliziani?». ⁸³

Anche a un altro fratello, Ammone, che si trovava nel campo e aveva ricevuto i fratelli viene negata la possibilità di ospitare monaci in casa sua. Successivamente si passa alla prima persona plurale ed è indicata la sofferenza causata dall'impossibilità di recarsi a far visita al πάπας Heraiskos. ⁸⁴ Poichè il πάπας è imprigionato fino al 28 del mese di Pachon, questa potrebbe essere la ragione per cui Callisto non può visitarlo, oppure, ipotizzando che la lettera sia stata scritta dopo il 28 di Pachon, potrebbero essere le condizioni stesse di rilascio a imporre l'impossibilità di comunicazione. Sono poi ribadite le angherie commesse anche dallo stesso Atanasio. Il papiro si conclude con le richieste e le offerte di grano e di pane e i consueti scambi di saluti.

Occorre notare che all'interno del *dossier* questo è l'unico documento in cui compare il termine «meliziano»; è questo forse il segno di una coscienza della propria identità, così come l'uso del termine «fratelli» ripetuto per tutto il testo e in tutti gli altri papiri del *dossier* (ἀδελφοί, che in un caso è riferito anche a Paieous, normalmente chiamato «padre») segno di un'auto-identificazione del melizianesimo. ⁸⁵

In secondo luogo va notato il titolo di πάπας applicato soltanto a Heraiskos e mai a Atanasio; egli si può dunque considerare

⁸³ P. Lond. VI 1917, riga 19-20.

⁸⁴ Si veda il recente studio di H. HAUBEN, *Heraiscus as Melitian Bishop*, pp. 51-70.

⁸⁵ Per un'altra traccia di «self-identification», si veda l'iscrizione del mons Porphyrites, di IV secolo, analizzata in A. LAJTAR - E. WIPSYCKA, *Deux catholiques égyptiens le Mons Porphyrites*.

un vescovo meliziano opposto al vescovo ortodosso.⁸⁶ Πάπας è titolo onorifico applicato soltanto a membri del clero, di posizioni alte (non a lettori, diaconi); il suo nelle fonti di IV secolo, è spesso fatto in riferimento ai vescovi, anche ad Atanasio stesso e non si può dimenticare che in P.Lond. II 417 è riferito a un prete di villaggio, πάπας Kaor di Hermopolis; mentre diventa a partire dal VI secolo l'appellativo ufficiale usato quasi esclusivamente per il patriarca.⁸⁷ In tal caso, dove si legge: «Isacco vescovo di Letopolis giunse presso Heraiskos ad Alessandria e desiderava mangiare con il vescovo nel Campo»,⁸⁸ il soggetto della seconda parte sarebbe Isaac e il vescovo Heraiskos, il capo della comunità alessandrina meliziana: sul silenzio di Atanasio su questo esponente importante della parte meliziana, si è parlato di scelta deliberata per dare minor importanza possibile al suo ruolo, ma resta un'omissione senz'altro bizzarra. La presenza di un capo della chiesa meliziana porta con sé una questione centrale per questa ricerca sui rapporti tra monachesimi egiziani e istituzioni ecclesiastiche, vale a dire: chi è πρεσβύτερος in questi papiri? Probabilmente si trattava di una successione di preti, ordinati da vescovi meliziani, in una catena di trasmissione delle ordinazioni, alternativa a quelle della chiesa ufficiale, oppure di preti ordinati da un collegio presbiterale. Bisogna dunque pensare che vi fosse una διαδοχή ecclesiastica meliziana che cominciava a ritenere i monasteri, relativamente autonomi rispetto alla Chiesa alessandrina e più in generale egiziana, un luogo privilegiato per le residenze e anche per le ordinazioni. Alla fine del IV secolo, al V secolo l'episcopato meliziano non è più attestato, ma non è possibile affermare se esso sia davvero esaurito oppure se vi sia un silenzio da parte della Chiesa alessandrina nei confronti di vescovi la cui ordinazione non è più valida. Non crediamo si possa pensare a un esaurimento improvviso e repentino del presbiterato meliziano, anche nell'ipotesi di un esaurimento dell'episcopato meliziano: vi furono ordinazioni accettate anche da vescovi ortodossi, oppure vi furono aspiranti preti meliziani che celarono la loro vera identità.

⁸⁶ Si veda anche P. Harrauer 48 (IV-V secolo) per un'altra attestazione di questo vescovo: P. VAN MINNEN, *P. Harrauer 48*.

⁸⁷ Cfr. T. DERDA - E. WIPSYCKA, *L'emploi des titres Abba, Apa et Papis*, pp. 54-55.

⁸⁸ P. Lond. VI 1917, riga 7 del testo greco.

All'interno del dossier di P. Lond. VI, Paieous è πρεσβύτερος nei testi P.Lond. VI 1913, 1914, 1915, 1917 Patabeit lo è di Hippo- non in P. Lond. VI 1913, insieme a Paeious nel testo 1914, mentre Pafnuzio è diacono proveniente dal villaggio di Paminpesla, non identificato;⁸⁹ Paulos nel testo 1917, è πρεσβύτερος di Teenaios, nel nomos di Hermopolis. Il papiro P.Lond. VI 1913 è l'unico che fornisce qualche informazione relativa alla gerarchia, parlando innanzitutto di una sostituzione tra Paieous e Geronzio che dovrà occuparsi del monastero (προνοῆσαι, διοικεῖν, οἰκονομεῖν) e dirigere gli economi.

In generale la comunità monastica sembra avere al suo interno alcuni chierici, ma poiché il titolo ecclesiastico non era obbligatorio, non è chiaro quanti fossero, anche in confronto al clero monastico, monaci non ordinati, e inoltre mancano attestazioni chiare di rapporti con i rappresentanti locali delle istituzioni ecclesiastiche ortodosse.

Anche all'interno di questa comunità meliziana, vi sono dei monaci presbiteri e i rapporti tra i monaci e il clero meliziano sono tanto più stretti perché hanno un nemico comune che sono le istituzioni ecclesiastiche ortodosse.

Una fonte letteraria classica, rappresentata da una biografia di un monaco, la *Vita di Shenoute* e un *dossier* di documenti provenienti da un ambiente meliziano, confermano le categorie di riferimento fin qui usate nel descrivere e nell'analizzare i rapporti tra il monachesimo e le istituzioni: vi sono relazioni di reciproco interesse, punti di contatto, sovrapposizioni di ruolo e insieme la conservazione di competenze indipendenti e specifiche dei due ambienti. Queste caratteristiche valgono per il IV e il V secolo e varranno, ancora, nei secoli successivi, almeno finché la dominazione islamica e quindi l'immissione di una nuova componente religiosa totalmente differente e straniera, cambieranno in modo radicale le dinamiche sociali e religiose.

⁸⁹ Un villaggio, Pesla, anzi due (uno superiore, uno inferiore) sono stati identificati nel nomos di Hermopolis P. Lips 54,4; P. Flor. 50,65; P. Amh. 101,7).

Conclusioni

Il processo di integrazione messo in atto in Egitto dal vescovo Atanasio e volto a ricomporre l'unità della Chiesa continua a costituire il metodo adottato dalle istituzioni, prevede l'eliminazione delle comunità considerate pericolose, eversive, o sfuggenti dalla logica dell'ortodossia. Non si tratta soltanto di un'integrazione promossa dalle istituzioni nei confronti di un mondo monastico che doveva essere controllato e condotto, ma di un'interazione tra le parti: anche il mondo monastico è capace di influenzare le istituzioni, conservando spazi di autonomia all'interno della vita cristiana.

Tale processo, iniziato a pochi decenni dalle origini del monachesimo, era destinato a continuare lungo la medesima strada anche nei secoli successivi, dopo il Concilio di Calcedonia, che ne accelerò le dinamiche, nell'ottica della costruzione di una ortodossia (peraltro, per lo più anti-calcedonese in Egitto) da conservare e tutelare; i monaci e i monasteri ne diventeranno in effetti i custodi e i propulsori.

Ci pare che, con lo sviluppo del monachesimo, siamo di fronte a una rigenerazione dell'identità dei gruppi religiosi attori della società cristiana che mutano, si ricompongono e assumono confini nuovi. Una commistione e una spartizione non sempre netta dei territori comuni caratterizza le dinamiche cristiane dell'Egitto del IV-V secolo e, in una prospettiva più lunga, anche nei secoli successivi: si tratta di un processo dalle conseguenze non solo religiose, ma anche, ovviamente, sociali.

E così, in una prospettiva di multidisciplinarietà e di 'incrocio' delle fonti, si è tentato di tenere conto anche delle rappresentazioni sociali¹ dell'ambiente monastico, vale a dire l'attribuzione di una

¹ Il concetto di rappresentazioni sociali era stato introdotto da E. DURKHEIM in un saggio del 1898, dal titolo *Représentations individuelles et représentations collectives*.

identità collettiva riconosciuta che modifica la realtà soprattutto quando viene istituzionalmente sancita; pertanto si è prestato attenzione al modo in cui il monachesimo è concepito dal mondo esterno e cioè da chi non è monaco (sia i chierici, dunque, sia i laici, secolari, abitanti del mondo). Le tracce che le fonti attestano relative a una confusione e sovrapposizione dei ruoli (si pensi alla gestione del sistema di perdono dei peccati/penitenza/pentimento, spartita tra chierici e monaci), a un'identità plurale dei soggetti, che sono monaci, ma anche chierici (diaconi, preti, financo vescovi), veicolano informazioni interessanti a riguardo del mondo religioso dell'Egitto tardo-antico. La società egiziana pensava e tale pensiero, messo per iscritto nei testi letterari e documentari che abbiamo presentato in questo percorso, costruiva un ambiente religioso fatto di immagini, di una rete di relazioni, connessioni, interazioni appunto, e capace a sua volta di modellare gli individui e i gruppi. Si tratta di rappresentazioni sociali dinamiche che animano un campo religioso prodotto da e produttore i singoli attori e i gruppi (nel nostro caso, i monaci, i chierici, i laici secolari): sistemi cognitivi, condizioni e condizionamenti del conoscere, si ancorano e si oggettivano² divenendo matrici di identità e fondatori di un senso comune; per questa ragione anche la letteratura monastica è stata presa in considerazione per rileggere le dinamiche diacroniche delle interazioni dei gruppi religiosi in discussione. Le funzioni di monaci, preti e vescovi assumono un significato e sono rinnovate a partire dai gruppi religiosi e sociali che rappresentano e in cui sono rappresentate. Le competenze richieste dalla situazione sono spesso acquisibili da più d'una di queste categorie: si pensi, ad esempio, all'accesso alla condizione di chierico o di monaco, non precluso a priori a gran parte degli individui, oppure alle funzioni per cui è difficile stabilire se fosse necessario o preferibile un monaco o un chierico. Gli scambi, il dialogo, le interazioni tra le istituzioni ecclesiastiche e il monachesimo erano una realtà frequente, destinata a perdurare anche nell'Egitto bizantino; tali relazioni si consumavano spesso in territorio monastico: il monastero, in cui vi era quasi

Nel 1961 Serge Moscovici inaugurò un filone di studi denominato «psicologia sociale», in cui considerava le rappresentazioni sociali realtà dinamiche e capaci di cambiamento: cfr. S. MOSCOVICI, *Il fenomeno delle rappresentazioni sociali*.

² Per i concetti di ancoraggio e oggettivazione si veda S. MOSCOVICI, *Il fenomeno delle rappresentazioni sociali*, p. 52.

sempre una chiesa, sarebbe diventato il luogo d'eccellenza della vita cristiana, il luogo sacro di incontro tra gli uomini – monaci, laici secolari e chierici – e Dio.

Fonti e bibliografia

I. ABBREVIAZIONI

«AB»	«Analecta Bollandiana».
ACO	<i>Acta conciliorum œcumenicorum</i> , a cura di E. SCHWARTZ, 5 voll., Berlin - Leipzig 1922-1930.
ACO II	<i>Acta conciliorum œcumenicorum. Concilium universale Chalcedonense</i> , a cura di E. SCHWARTZ, 6 voll., Berlin - Leipzig 1932-1938.
Alph.	<i>Apophthegmata</i> , PG 65, 71-440.
«ASE»	«Annali di Storia dell'Esegesi».
ATH., <i>Can.</i>	ATHANASE D'ALEXANDRIE, <i>Canons d'Athanase, version arabe et fragments coptes</i> , a cura di W. RIEDEL e W.E. CRUM, London 1904.
ATH., <i>C. Ar.</i>	ATHANASIUS, <i>Orationes adversus Arianos</i> (PG 26,12-468).
ATH., <i>C. gent.</i>	ATHANASIUS, <i>Contra gentes</i> , a cura di P.W. THOMSON, Oxford 1971.
ATH., <i>Ep. Am.</i>	ATHANASIUS, <i>Epistula ad Amunem monachum</i> , in P.P. JOANNOU (ed), <i>Discipline générale antique (IV-IX s.)</i> , II: <i>Les canons des Pères grecs</i> , Roma 1963 (PG 26, 1169-1176).
ATH., <i>Ep. Drac.</i>	ATHANASIUS, <i>Epistula ad Dracontium</i> (PG 25, 523-534).
ATH., <i>Ep. Episc.</i>	ATHANASIUS, <i>Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae</i> (PG 25, 537-593).
ATH., <i>Ep. ad mon.</i>	ATHANASIUS, <i>Epistula ad monachos</i> (PG 26, 1185-1188; PG 25, 692-693).
ATH., <i>Ep. fest.</i>	ATANASIO D'ALESSANDRIA, <i>Lettere Festali. Anonimo, Indice delle Lettere Festali</i> , a cura di A. CAMPLANI, Milano 2003.
ATH., <i>Ep. Serap.</i>	ATHANASE D'ALEXANDRIE, <i>Lettres à Sérapion</i> , a cura di J. LEBON (SC 15), Paris 1947 (PG 26, 529-648).
ATH., <i>Hist. Ar.</i>	ATHANASIUS, <i>Historia Arianorum</i> (PG 25, 696-796).
«BASP»	«Bulletin of the American Society of Papyrologists».

«BEO»	«Bulletin d'Études Orientales».
«BIFAO»	«Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale».
<i>Bo</i>	<i>Pachomii vita bohairice scripta</i> , a cura di L.Th. LEFORT (CSCO 107), Louvain 1952.
«BSAA»	«Bulletin de la Société d'Archéologie d'Alexandrie».
«BSAC»	«Bulletin de la Société d'Archéologie Copte».
«BSFE»	«Bulletin de la Société Française d'Égyptologie».
«BSGE»	«Bulletin de la Société Géographique d'Égypte».
«BZ»	«Byzantinische Zeitschrift».
«CBC»	«Cahiers de la Bibliothèque Copte».
«CCR»	«Coptic Church Review».
«CdE»	«Chronique d'Égypte».
<i>CJ</i>	<i>Corpus iuris civilis (Codex, institutiones, digesta et novellae)</i> , a cura di P. KRUEGER e R. SCHOELL, 3 voll., Berlin 1973.
<i>CKÄ</i>	S. TIMM (ed), <i>Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina), der Sketis (Wadin-Natron) und der Sinai-Region (Tübinger Atlas zum vorderen Orient)</i> , Wiesbaden 1984-1992.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.
<i>C. Th.</i>	<i>Theodosiani Libri XVI cum constitutionibus sirmondianis. I Prolegomena. II. Textus cum apparatu. III. Leges novellae ad Theodosianum pertinentes</i> , a cura di Th. MOMMSEN e P. MEYER (edd), Berlin 1906, 1962.
<i>DACL</i>	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> , a cura di F. CABROL, H. LECLERCQ e H. MARROU, Paris 1907-1951.
<i>DSAM</i>	<i>Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique</i> , a cura di M. VILLER et al., Paris 1932-1995.
«EO»	«Échos d'Orient».
<i>Ep.Amm.</i>	J.E. GOEHRING (ed), <i>The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism</i> , Berlin - New York 1986.
<i>EPIPH., Panarion</i>	EPIPHANIUS, <i>Panarion</i> , a cura di K. HOLL e J. DUMMER (GCS 25, 31, 37), Leipzig 1915, 1922, 1985
<i>EUS., HE</i>	EUSÈBE DE CÉSARÉE, <i>Histoire ecclésiastique</i> , a cura di G. BARDY e P. PÉRICHON (SC 31, 41, 55, 73), Paris 1952, 1955, 1958, 1960.

EVAGR., <i>Pract.</i>	EVAGRE LE PONTIQUE, <i>Traité pratique ou Le Moine</i> , a cura di A. GUILLAUMONT e C. GUILLAUMONT (SC 170, 171), Paris 1971, 1972.
«FZPT»	«Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie».
G ¹ ; G ²	<i>Pachomii Vitae Graecae</i> , a cura di F. HALKIN (SH 19), Bruxelles 1932.
HA	<i>Histoire acéphale et Index syriaque des lettres festales d'Athanase d'Alexandrie</i> , a cura di A. MARTIN e M. ALBERT (SC 317), Paris 1985.
HEA	<i>Storia della Chiesa di Alessandria. Testo copto, traduzione latina e commento di T. Orlandi</i> , I: <i>Da Pietro ad Atanasio</i> , II: <i>Da Teofilo a Timoteo II, Testi e Documenti per lo studio dell'antichità, 17 e 21</i> , a cura di T. ORLANDI, Milano 1968, 1970.
HL	PALLADIO, <i>Historia Lausiaca</i> , a cura di G.J.M. BARTELINK, Milano 1974.
«HJAS»	«Harvard Journal of Asiatic Studies».
HMÆ	<i>Historia monachorum in Ægypto</i> , a cura di A.J. FESTUGIÈRE (SH 53), Bruxelles 1971.
«HSCP»	«Harvard Studies in Classical Philology».
«HTR»	«Harvard Theological Review».
«HTS»	«Harvard Theological Studies».
«HZ»	«Historische Zeitschrift».
IO.CASS., <i>Conl.</i>	J. CASSIEN, <i>Conférences</i> , a cura di E. PICHERY (SC 42, 54, 64), Paris 1955, 1958, 1959.
IO.CASS., <i>Inst.</i>	J. CASSIEN, <i>Institutions cénobitique</i> , a cura di J.C. GUY (SC 109), Paris 1965.
IO. EPH., <i>HE</i>	<i>Iohannis Ephesini Historiae Ecclesiasticae Pars tertia</i> , a cura di E.W. BROOKS (CSCO 54-55), Louvain 1935-1936.
IO. MOSCHUS, <i>PS</i>	IOHANNIS MOSCHUS, <i>Le pré spirituel</i> , a cura di M.J. ROUËT DE JOURNEL (SC 12), Paris 1946 (PG 87, 2852-3112).
IS. PEL., <i>Ep.</i>	ISIDORE DE PELUSE, <i>Lettres</i> , a cura di P. EVIEUX, Paris 1997-2000.
«JAAR»	«The Journal of the American Academy of Religion».
«JAC»	«Jahrbuch für Antike und Christentum».
«JAOS»	«Journal of the American Oriental Society».
«JARCE»	«Journal of the American Research Center in Egypt».
«JCSS»	«Journal of the Canadian Society for Syriac Studies».

«JEA»	«Journal of Egyptian Archaeology».
«JECS»	«Journal of early Christian Studies».
«JEH»	«Journal of Ecclesiastic History».
«JES»	«Journal of Ethiopian Studies».
«JESHO»	«Journal of Economic and Social History of the Orient».
«JJP»	«Journal of Juristic Papyrology».
«JNS»	«Journal of Near Eastern Studies».
«JÖB»	«Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik».
«JRS»	«Journal of Roman Studies».
«JSS»	«Journal of Semitic Studies».
«JTS»	«Journal of Theological Studies».
«JTSA»	«Journal of Theology for Southern Africa».
LAMPE	G.W.H. LAMPE (ed), <i>A Patristic Greek Lexicon</i> , Oxford 1961.
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i> , 14 voll., Freiburg i.Br. 1957-1968.
«MAH»	«Mélanges d'Archéologie et d'Histoire».
«MDAIK»	«Mitteilungen Des Ägyptischen Instituts in Kairo».
«MES»	«Middle Eastern Studies».
«MMAF»	«Mémoires de la Mission d'Archéologie Française au Caire».
N	Anonimi dal ms Parisinus Coislin 126: <i>Les sentences des Pères du désert, série des anonymes</i> , a cura di L. REGNAULT, Bégrolles en Mauge 1985.
«OC»	«Oriens Christianus».
OCA	Orientalia Christiana Analecta.
«OCP»	«Orientalia Christiana Periodica».
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta.
«OLP»	«Orientalia Lovaniensia Periodica».
Pach.lat.	<i>Pachomiana latina. Règle et épîtres de St. Pachôme, épître de St. Théodore et « Liber » de St. Orsiesius. Texte latin de St. Jérôme</i> , a cura di A. BOON (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique 7), Louvain 1932.
Pan.Mac.	<i>A Panegyric on Macarius Bishop of Tkow Attributed to Dioscorus of Alexandria</i> , a cura di D.W. JOHNSON (CSCO 415- 416), Louvain 1980.

PG	<i>Patrologiae cursus completus. Series graeca.</i>
PO	<i>Patrologia orientalis.</i>
«PSBA»	«Proceedings of the Society of Biblical Archeology».
«REB»	«Revue des Études Byzantines».
«REG»	«Revue des Études Grecques».
«RHE»	«Revue d'Histoire Écclésiastique».
«RHR»	«Revue de l'Histoire des Religions».
«ROC»	«Revue de l'Orient Chrétien».
«RSO»	«Rivista di Studi Orientali».
«RSR»	«Recherches de Sciences Religieuses».
S^1, S^2	<i>Pachomii vitae sahidice scriptae</i> , a cura di L.Th. LEFORT (CSCO 99-100), Louvain 1952.
SC	Sources Chrétiennes.
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum.
SH	Subsidia Hagiographica.
SO	Spiritualité Orientale.
SOCR., HE	<i>Sokrates Kirchengeschichte</i> , a cura di G.C. HANSEN, Berlin 1995.
SOZ., HE	<i>Histoire ecclésiastique</i> , a cura di B. GRILLET, G. SABBAH e A.J. FESTUGIÈRE (SC 306, 418), Paris 1983, 1996.
«St.Mon.»	«Studia Monastica».
Synax.A.	<i>Synaxaire d'Alexandrie</i> , a cura di I. FORGET (CSCO 47, 48, 49, 78, 90), Louvain 1906-1932, pp. 85-86.
Synax.ar.	<i>Le Synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)</i> , a cura di R. BASSET, PO 1, 1907, pp. 215-379; PO 3, 1909, pp. 243-545; PO 11, 1916, pp. 505-859; PO 16, 1922, pp. 185-424; PO 17, 1923, pp. 525-782; PO 20, 1929, pp. 739-790.
Synax.C.	<i>Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris</i> , a cura di H. DELEHAYE, Bruxelles 1902.
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i> , Berlin - New York 1977.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
VA	ATHANASE D'ALEXANDRIE, <i>Vie d'Antoine</i> , a cura di G.J.M. BARTELINK (SC 400), Paris 1994.

V.Aphu	E. RÉVILLOUT, <i>La vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdjie (Oxyrinque)</i> , in «REG», 3 (1883), 1, pp. 27-33; trad. it. <i>Vita di Aphu</i> , in <i>Vite di monaci copti</i> , pp. 55-56.
V.Apo.	<i>A Panegyric on Apollo Archimandrite of the Monastery of Isaac by Stephen Bishop of Heracleopolis Magna</i> , a cura di K.H. KUHN (CSCO 394-395), Louvain 1978; trad. it. <i>Vita di Apollo Archimandrita</i> , in <i>Vite di monaci copti</i> , pp. 185-219.
V.Io.Lyk.	<i>Vie de Jean de Lycopolis</i> , in E. AMÉLINEAU (ed), <i>Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles</i> (MMAF 4,2), Paris 1888-1895, pp. 650-665.
V.Matt.	<i>Vie de Matthieu le Pauvre</i> , in E. AMÉLINEAU (ed), <i>Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne</i> , pp. 707-736.
V.Pamin.	<i>Vie de Matthieu le Pauvre</i> , in E. AMÉLINEAU (ed), <i>Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne</i> , pp. 737-741.
V.Sam.	<i>The life of Samuel of Kalamon</i> , a cura di A. ALCOCK, Westminster 1983; trad. it. <i>Vita di Samuele di Kalomoun</i> , in <i>Vite di monaci copti</i> , pp. 221-280.
V.She.	<i>Vita di Shenoute</i> , in <i>Vite di monaci copti</i> , pp. 127-184.
«ZAC»	«Zeitschrift für Antike und Christentum».
«ZÄS»	«Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde».
«ZHT»	«Zeitschrift für Historische Theologie».
«ZKG»	«Zeitschrift für Kirchengeschichte».
«ZNTW»	«Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft».
«ZPE»	«Zeitschrift für Papyriologie und Epigraphik»
«ZTK»	«Zeitschrift für Theologie und Kirche»

II. FONTI

Per quanto concerne le fonti documentarie (papiri e ostraca), per le sigle e le edizioni utilizzate si rimanda a: J.F. OATES et al. (edd), *Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets*, in <http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist.html>.

AMÉLINEAU E., *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IVe et Ve siècles. Mémoires de la mission archéologique française au Caire*, IV, 2, Paris 1895.

AMMONAS - MACAIRE - ARSÈNE - SÉRAPION DE THMUIS, *Les lettres des Pères du désert*, a cura di B. OUTTIER et al. (SO 42), Bégrolles en Mauge 1985.

The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation on their Common Origins, a cura di J.R.K FENWICK (OCA 240), Roma 1992.

ANTOINE, *Lettres de St. Antoine. Version géorgienne et fragments coptes*, a cura di G. GARITTE (CSCO 148-149), Louvain 1955.

Apophthegmes des Pères, a cura di F. NAU, in «ROC», 12 (1907), pp. 48-65; 171-179; 393-413; 13 (1908), pp. 47-66; 266-297; 14 (1909), pp. 357-379; 17 (1912), pp. 204-211, 294-301; 18 (1913), pp. 137-146.

Les Apophthegmes des Pères. Collection systématique, a cura di J.C. GUY (SC 387, 474, 498), Paris 1993, 2003, 2005.

Athanasius Werke, I: *Die Dogmatischen Schriften*, a cura di M. TETZ, 1. *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*, a cura di K. METZLER, D.U. HANSEN e K. SAVVIDIS, Berlin - New York 1996; 2. *Orationes I et II contra Arianos*, a cura di K. METZLER, D.U. HANSEN e K. SAVVIDIS, Berlin - New York, 1998; 3. *Oratio III Contra Arianos*, a cura di K. SAVVIDIS e K. METZLER, Berlin - New York 2000.

Athanasius Werke, II: *Die Apologien*, a cura di H.C. BRENNECKE, U. HEIL e A. VON STOCKHAUSEN, Berlin - New York 1934-2006.

Athanasius Werke, III: *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318-328*, a cura di H.G. OPITZ, Berlin -New York 1934-2007.

BESA, *Letters and Sermons of Besa*, a cura di K.H. KUHN (CSCO 157, 158), Louvain 1956.

Briefe Pachons in koptischer Sprache, in *Zetesis. Festschrift für E. de Strycker*, Antwerp - Utrecht 1973, pp. 655-664.

I canoni dei concili della Chiesa antica, I: *I concili greci*, a cura di A. DI BERARDINO e C. NOCE, Roma 2006.

Canons d'Hippolyte, a cura di R.G. COQUIN (PO 31), Paris 1966.

Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum, ed. W.E. CRUM, London 1905.

Catalogus codicum manoscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur, Pars secunda: Codices arabicos amplexens, ed. CURETON W. - RIEU C., London 1846-1871.

The Canons of Hippolytus, a cura di P.F. BRADSHAW, Nottingham 1987.

Copta Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund, the Cairo Museum and Others, ed. W.E. Crum, London 1902.

Detti inediti dei Padri del deserto, a cura di L. CREMASCHI, Magnano (Biella) 1986.

Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesiasticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae, a cura di E. TIDNER, Berlin 1963.

DIDYME L'AVEUGLE, *Sur Zacharie*, a cura di L. DOUTRELEAU (SC 83, 84, 85), Paris 1962.

EVAGRE LE PONTIQUE, *Sur les pensées*, a cura di P. GÉHIN, A. GUILLAUMONT e C. GUILLAUMONT, Paris 1998.

EVAGRE LE PONTIQUE, *Le gnostique ou celui qui est devenu digne de la science*, a cura di A. GUILLAUMONT e C. GUILLAUMONT (SC 356), Paris 1989.

Histories of the Monks in the Egyptian Desert, in E.A. WALLIS BUDGE (ed), *Coptic Texts, V: Miscellaneous Texts in the Dialect of Upper Egypt*, New York 1977, pp. 432-495; 948-1011.

Koptische Heiligen und Martyrenlegenden, a cura di W. TILL (OCA 102), Roma 1935.

The Liturgy of St. Mark, a cura di G.J. CUMING (OCA 234), Roma 1990.

MOSCO G., *Il Prato*, a cura di R. MAISANO, Napoli 2002.

Omelie copte, a cura di T. ORLANDI, Torino 1981.

Œuvres de St. Pachôme et de ses disciples, a cura di L.Th. LEFORT (CSCO 159-160), Louvain 1956.

Pacomio e i suoi discepoli. Regole e scritti, a cura di L. CREMASCHI, Magnano (Biella) 1988.

PACIEN DE BARCELONE, *Ecrits*, a cura di C. GRANADO (SC 410), Paris 1995.

The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book I (1-46), a cura di F. WILLIAMS, Leiden 1987

PAOLO DI TAMMA, *Opere*, a cura di T. ORLANDI, Roma 1988.

PAPNUTE, *Storia dei monaci presso Siene*, in T. ORLANDI - A. CAMPAGNANO (edd), *Vite di monaci copti*, pp. 67-125.

The Prayers of Serapion of Thmuis: a Literary, Liturgical and Theological Analysis, a cura di M. JOHNSON (OCA 249), Roma 1995.

Les sentences des Pères du désert, collection alphabétique, a cura di L. REGNAULT, Sablé sur Sarthe 1970.

SERAPIONE DI THMUIS, *The Sacramentary of Serapion of Thmuis: A Text for Student*, a cura di R.J.S. BARRETT-LENNARD, Nottingham 1993.

SHENOUTE, *Le quatrième livre des entretiens et épîtres de Shenouti*, a cura di E. CHASSINAT (Mémoires de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 23), Le Caire 1911.

SHENOUTE, *Oeuvres de Shenoudi*, a cura di E. AMÉLINEAU, Paris 1907-1914.

SHENOUTE, *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia*, a cura di J. LEIPOLDT e W.E. CRUM (CSCO 41, 42, 73), Paris 1906, 1908, 1913.

SOCRATE DE CONSTANTINOPLE, *Histoire ecclésiastique*, a cura di G.Ch. HANSEN, P. PÉRICHON e P. MARAVAL (SC 477, 493), Paris 2003, 2005.

Sozomenus Kirchengeschichte, a cura di J. BIDEZ e G.Ch. HANSEN (GCS 4), Berlin 1960, 1995².

STEFANO DI HNES, *Vita di Apollo archimandrita*, in T. ORLANDI - A. CAMPAGNANO (edd), *Vite di monaci copti*, pp. 185-220.

Testi copti 1. Encomio di Atanasio. 2. Vita di Atanasio. Edizione critica, traduzione e commento, Testi e Documenti per lo studio dell'antichità 21, a cura di T. ORLANDI (Studi copti, 3), Milano 1968.

Testi copti 1. Un encomio di Marco evangelista. 2. Le fonti della Storia dei patriarchi di Alessandria. 3. Leggenda di S. Mercurio, Testi e Documenti per lo studio dell'antichità 22, a cura di T. ORLANDI (Studi copti, 4), Milano 1968.

The Theodosian Code and Novels and the Sirmonidian Constitutions. A Translation, a cura di C. PHARR, Princeton (NJ) 1952.

Les vies coptes de saint Pachome et ses premiers successeurs, a cura di L. Th. LEFORT (Bureau du Muséon 16), Louvain 1966.

Vie de Schenoudi. Les moines égyptiens, a cura di E. AMÉLINEAU, Paris 1889.

Vie de Schenoudi (versione bohairica), in E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne*, pp. 1-99.

Vie de Schenoudi (versione sahidica), in E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne*, pp. 237-247; 633-649.

Vie de Schenoudi (versione araba), in E. AMÉLINEAU (ed), *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne*, pp. 289-480.

Vie de Schenoudi (versione etiopica), a cura di G. COLIN (CSCO 444, 445; Scriptores Aethiopici, 75, 76), Louvain 1982.

Vie de Schenoudi (versione siriana), in I. GUIDI, *Le traduzioni dal copto*, in *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen* 3, Göttingen 1889, pp. 49-56.

Vie de Schenoudi, in F. NAU, *Une Version syriaque inédite de la Vie de Schenoudi*, in «Revue sémitique d'épigraphie et d'histoire ancienne», 7 (1899), pp. 356-363; 8, (1900), pp. 153-167; pp. 252-265.

Vita e detti dei padri del deserto, a cura di L. MORTARI, Roma 1990.

Vite di monaci copti, a cura di T. ORLANDI e A. CAMPAGNANO, Roma 1984.

III. BIBLIOGRAFIA

ALBERT M.- BEYLOT R.- COQUIN R.G. - OUTTIER B.- RENOUX C.- GUILLAUMONT A., *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993.

ALCOCK A., *The Agape*, in «Vigilia Christiana», 54 (2000), pp. 208-232.

AMÉLINEAU E. (ed), *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation), Paris 1889.

ANDRIEU M. - COLLOMP P., *Fragments sur papyrus de l'Anaphore de saint Marc*, in «RSR», 8 (1928), pp. 489-515.

ANTONINI L., *Le chiese cristiane nell'Egitto dal IV al IX secolo secondo i documenti dei papiri greci*, in «Aegyptus», 20 (1940), pp. 129-208.

ARNOLD D.W.H., *Sir Harold Idris Bell and Athanasius: A Reconsideration of London Papyrus 1914*, in «Studia Patristica», XXI (1989), pp. 377-383.

ASSMANN J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino 1997.

BACHT K.H., *Mönchtum und Kirche. Eine Studie zur Spiritualität des Pachomius*, in J. DANÉLOU - H. VORGRIMLER (edd), *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, Freiburg i.Br. 1961, pp. 113-133.

BAGNALL R.S., *Papyrus documentation in Egypt from Constantine to Justinian*, in R. PINTAUDI (ed), *Miscellanea Papyrologica (Pap.Flor. VII)*, Firenze 1980, pp. 13-23.

– *Fourth Century Prices. New Evidences and Further Thought*, in «ZPE», 76 (1989), p. 75.

– *Egypt in Late Antiquity*, Boston (MA) 1993.

– *Later Roman Egypt: Society, Religion, Economy and Administration* (Variorum Collected Studies Series, 758), Adelshot - Burlington (VT) 2003.

– *Egypt in the Byzantine World, 300-700*, Cambridge 2007.

BALDOVIN J.F., *The Urban Character of Christian Workshop. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy*, Roma 1987.

BALLINI A.L., *Osservazioni giuridiche a recenti indagini papirologiche sui monasteri egiziani*, in «Aegyptus», 19 (1939), pp. 77-88.

BARDY G., *La vie chrétienne aux 3e et 4e siècles d'après les papyrus*, in «Revue apologétique», 41 (1926), pp. 643-652.

BARISON P., *Ricerche sui monasteri dell'Egitto bizantino ed arabo secondo i documenti dei papiri greci*, in «Aegyptus», 18 (1938), pp. 28-148.

BARNARD L.W., *Athanasius and the Melitian Schism in Egypt*, in «JEA», 59 (1973), pp. 181-189.

– *Some Notes on the Meletian Schism in Egypt*, in «Studia Patristica», XII (1975), pp. 399-405.

– *Studies in Athanasius' Apologia Secunda* (European University Studies, Series XXIII, Theology, 467), Bern - Frankfurt a.M. 1992.

BARNES T.D., *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire*, London 1993.

BARONE ADESI G., *Monachesimo ortodosso d'oriente e diritto romano nel tardo antico*, Milano 1990.

BARTELINK G.J.M., «Maison de prière» comme dénomination de l'église en tant que édifice, en particulier chez Eusèbe de Césarée, in «REG», 84 (1971), pp. 101-118.

– *Les rapports entre le monachisme égyptien et l'épiscopat d'Alexandrie*, in ΑΙΕΞΑΝΑΡΙΝΑ. Hellenisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie, Mélanges offerts au P. Claude Mondésert, Paris 1987, pp. 365-379.

BARTHES R., *Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques*, in «Annales Économies, Sociétés, Civilisations», 12 (1957), pp. 430-431.

BAUMEISTER T., *Die Mentalität des frühen ägyptischen Mönchtums. Zur Frage der Ursprünge des christlichen Mönchtums*, in «ZKG», 88 (1977), pp. 145-160.

– *Die Koptische Märtyrerlegenden*, in W. AMELING (ed), *Märtyrer und Martyrerakten*, Stuttgart 2002, pp. 121-135.

BAUMSTARK A., *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude des liturgies chrétiennes*, Chevetogne - Paris 1953.

BECK H.G., *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München 1959.

BEHLMER H., *Shenute, Besa und Lagarde: Eine unbekannte Episode der Forschungsgeschichte*, in «Journal of Coptic Studies», 5 (2003), pp. 69-78.

BELL H.I., *Cults and Creeds in graeco-roman Egypt*, Liverpool 1953.

BERNARD E., *Τόπος nelle iscrizioni greche d'Egitto*, in «ZPE», 98 (1993), pp. 103-110.

BESSE J.M., *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine (451)*, Paris - Poitiers 1900.

BETHGE H.G. - KAISER U. - PLISCH U.K., *Bibliographische Referate*, in «ZAC», 3 (1999), pp. 184-201; 6 (2002), pp. 232-252.

BINNS J., *Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine*, Oxford 1994.

BLANCHARD M., *Sarabaitae and Remnuoth: Coptic Considerations*, in J.E. GOEHRING - J.A. TIMBIE (edd), *The World of Early Egyptian Christianity. Language, Literature and Social Context. Essays in Honor of David W. Johnson*, Washington DC 2007, pp. 49-60.

BOTTE B., *Presbyterium et ordo episcoporum*, in «Irenikon», 29 (1956), pp. 5-27.

– *Caractère collégial du presbytérat et de l'épiscopat*, in *Etudes sur le sacrement de l'ordre*, Paris 1957, pp. 97-124.

– *Les plus anciennes collections canonique-liturgiques*, in «L'Orient Syrien», 5 (1960), pp. 331-350.

BOUD'HORS J. - CLAKSON J. - LOUIS C. (edd), *Monastic Estates in Late Antique and Early Islamic Egypt: Ostraca, Papyri and Studies in Honour of Sarah Clakson* (American Studies in Papyrology, 46), Cincinnati (OH) 2009.

BOULDING M., *Background to a theology of the Monastic Habit*, in «Downside Review», 98 (1980), pp. 110-123.

BOURDIEU P., *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de Sociologie», 12 (1971), pp. 295-334.

BOWMAN A.K. - WOOLF G., *Literacy and Power in the Ancient World*, Cambridge 1994.

BRADSHAW P.F., *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York 1990.

– *Cathedral vs. Monastery: The Only Alternatives for the Liturgy of the Hours?*, in J.N. ALEXANDER (ed), *Time and Community: in Honor of Thomas Julian Talley*, The Pastoral Press, Washington DC 1990.

– *The Search for Origins of Christian Worship*, New York - London 1992.

BRAHLTER F., *Le mobilier des sanctuaires d’Egypte et les listes de prêtres et du cheirismos*, in «ZPE», 59 (1985), pp. 123-134.

BRASSE D., *Athanasius and the Politics of Ascetism*, Oxford 1995.

– *Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt. Athanasius of Alexandria’s Thirty-Ninth Festal Letter*, in «Harvard Theological Review», 87 (1994), pp. 395-419.

– *Ethiopian Demons: Male Sexuality, the Black-Skinned Other, and the Monastic Self*, in «Journal of the History of Sexuality», 10 (2001), pp. 501-535.

– *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*, Cambridge - London 2006.

BRÄMMANN H., *Alexandria und die Kanones des Hippolyt*, in «JAC», 22 (1979), pp. 139-149.

– *Σύναξις καθολική in Alexandria. Zur Verbreitung des christlichen Stations-gottesdienstes*, in «JAC», 30 (1987), pp. 74-89.

– *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984-1988)*, in M. RASART DEBERGH - U. RIES (edd), *Actes du Quatrième Congrès Copte*, II, Leuven 1992, pp. 419-435.

– *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1988-1992)*, in T. ORLANDI (ed), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, pp. 9-32.

– *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1996-2000)*, in M. IMMERZEEL - J. VAN DER VLIET - M. KERSTON - C. VAN ZOEST (edd), *Coptic Studies on the Threshold of a new Millennium*, Leuven - Paris - Dublin 2004, pp. 575-605.

– *Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (2000-2004)*, in D. VAILLANCOURT - A. BOUD’HORS (edd), *Huitième congrès International d’Études coptes*, Paris 2004, I: *Bilans et perspectives 2000-2004*, Leiden 2006, pp. 127-150.

BRECCIA E., *Alexandrea ad Aegyptum*, Bergamo 1914.

BRENNAN B., *Athanasius' Vita Antonii, a Sociological Interpretation*, in «Vigiliae Christianae», 39 (1985), pp. 209-227.

BRIGHTMAN F.E., *Liturgies Eastern and Western, I: Eastern Liturgies*, Oxford 1896.

BROWN P., *Il corpo e la società: uomini, donne e astinenza sessuale nel primo Cristianesimo*, trad. it., Torino 1992.

– *Potere e cristianesimo nella Tarda Antichità*, trad. it., Roma - Bari 1995.

– *Il sacro e l'autorità: la cristianizzazione del mondo romano antico*, trad. it., Roma 1996.

– *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity: 1971-1997*, in «JECS», 6 (1998), pp. 353-376.

– *Il culto dei santi: l'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, trad. it., Torino 2002.

– *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, trad. it., Roma - Bari 2003.

BUMAZHNOV D.F., *Zur Interpretation der Vita des Seilegen Aphu von Pemdje*, in L. PERRONE - P. BERNARDINO - D. MARCHINI (edd), *Origeniana Octava*, II, pp. 987-993.

– *Zur Bedeutung der Targume in den Nag Hammadi-Texten*, in 4. Symposium zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwarslage der syrischen Kirchen, Tübingen 2005.

– *Der Mensch als Gottes Bild im christlichen Ägypten: Studien zu Gen 1,26 in zwei koptischen Quellen des 4.-5. Jahrhunderts*, Tübingen 2006.

BURMESTER O.H.E., *The Egyptian or Coptic Church*, Il Cairo 1967.

BURROWS M.S., *On the Visibility of the Holy Man: a Reconsideration of the Role of the Apa in the Pachomian Vitae*, in «Vigiliae Christianae», 41 (1987) pp. 11-33.

CADELL H. - REMONDON R., *Sens et emplois de τὸ ὄρος dans les documents papyrologiques*, in «REG», 80 (1967), pp. 343-349.

– *Papyrologica*, in «CdE», 42 (1967), pp. 189-208.

CALDERINI A. - DARIS S. (edd), *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano*, Il Cairo - Milano - Bonn 1935 - 1986.

CAMPLANI A., *In margine alla storia dei meliziani*, in «Augustinianum», 30 (1990), pp. 313-351.

– *La Quaresima egiziana nel VII secolo: note di cronologia su Mon. Epiph. 77, Manchester Ryland Suppl. 47-48, P. Grenf. II 112, P. Berol. 10677, P. Koln. 215 e un'omelia copta*, in «Augustinianum», 32 (1991), pp. 423-432.

– *Sull'Origine della Quaresima in Egitto*, in T. ORLANDI (ed), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Roma 1993, pp. 105-121.

- (ed), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo antica* (SEA 56), Roma 1997.
- *L'identità del patriarcato alessandrino, tra storia e rappresentazione storiografica*, in «Adamantius», 12 (2006), pp. 8-42.
- FILORAMO G. (edd), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism*, Leuven - Paris - Dubley 2007.
- CANER D., *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, Berkeley (CA) 2002.
- CANNUYER C., *L'identité des sarabaites, ces moines d'Égypte qui méprisai Jean Cassien*, in «Mélanges de sciences religieuses», 58 (2001), 2, pp. 7-19.
- CARRIÉ J.M., *L'Égypte au IV^e siècle: fiscalité, économie, société*, in *Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology*, Chico (CA) 1981, pp. 431-446.
- CARROLL S.T., *The Melitian Schism: Coptic Christianity and the Egyptian Church*, PhD Diss. Miami University 1989.
- CAVASSINI M.T., *Lettere cristiane nei papiri greci d'Egitto*, in «Aegyptus», 34 (1954), pp. 266-282.
- CHADWICK H., *The role of the Christian Bishop in Ancient Society*, in «Protocol Series of the Colloquies», 35 (1980), pp. 1-14.
- *The Domestication of Gnosis*, in B. LAYTON (ed), *The Rediscovery of Gnosis*, Leiden 1980, pp. 13-16.
- *Pachomios and the Idea of Sanctity*, in S. HACKEL (ed), *The Byzantine Saint: University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies*, London 1981, pp. 11-24.
- *Bishops and Monks*, in «Studia Patristica», XXIV (1993), pp. 45-61.
- CHAIÑE M., *Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des «Apothegmata Patrum»*, II Cairo 1960.
- CHITTY D., *The Desert a City*, Oxford 1946.
- CHOAT M., *The Developpement and Usage of Terms for Monk in Late Antique Egypt*, in «JAC», 45 (2002), pp. 5-23.
- *Fourth-Century Monasticism in the Papyri*, in B. PALME (ed), *Akten des 23. Internationalen Papyrologenkongresses* (Papyrologica Vindobonensia, I), Wien 2007, pp. 95-101.
- *Philological and Historical Approach to the search for the «third Type» of Egyptian Monk*, in M. IMMERZEEL - J.VAN DER VLIET - M. KERSTON - C. VAN ZOEST (edd), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium*, pp. 857-865.
- *Belief and Cult, in Fourth-Century Papyri*, Turnhout 2006.
- CIMMA M.R., *L'«episcopalis audientia» nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano*, Torino 1989.

CLARYSSE W., *The Coptic Martyr Cult*, in M. LAMBERIGTS - P. VAN DEUN (edd), *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Louvain 1995, pp. 377-395.

CONGAR Y.M.J., *Ordinations Invitus, Coactus de l'Eglise antique au Canon 214*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 5 (1966), pp. 169-197.

COQUIN R.G., *Le synaxaire des Coptes. Un nouveau témoin de la recension de Haute Egypte*, in «AB», 96 (1978), pp. 351-365.

– *Monaci, Mendicanti e Donne nella geografia monastica di alcune regioni orientali*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, lettere ed Arti», 140 (1981-1982), pp. 341-355.

– *Ascetismo e predicazione urbana nell'Egitto del V secolo*, in «Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, lettere ed Arti», 141 (1982-1983), pp. 127-145.

– *A propos des vêtements des moines égyptiens*, in «BSAC», 31 (1992), pp. 3-23.

– *The Bishop Vir Venerabilis: Fiscal Privileges and Status Definition in Late Antiquity*, in «Studia Patristica», XXXIV (2001), pp. 125-144.

– *The Coptic Life of Shenoute*, in G. Gabra - H.N. Takla (edd), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt, I: Akhmim and Sohag*, Il Cairo - New York 2008, pp. 91-98.

COUILLEAU G., *Accusation de soi dans le monachisme antique*, in «Vie spirituelle», 116 (1967), pp. 309-324.

CRUM W.E., *A Study in the History of Egyptian Monasticism (Review of Leipoldt, Schenute)*, in «JTS», 5 (1904), pp. 129-133.

– *A Use of the Term Catholic Church*, in «Proceedings of the Society of Biblical Archeology», 17 (1905), pp. 171-172.

– *Some further Melitians Documents*, in «JEA», 13 (1927), pp. 19-26.

CUMING G.J., *The Liturgy of St. Mark* (OCA 234), Roma 1990.

DAGRON G., *Les moines et les villes: le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédonie (451)*, in «Travaux et mémoires», 4 (1970), pp. 229-276.

DEKKERS E., *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, in «La Maison Dieu», 51 (1957), pp. 31-54.

– *Μοναχός, solitaire, unanime, recuilli*, in A.A.R. BASTIAENSEN - A. HILHORST - C.H. KNEEPKENS (edd), *Fructus centesimus, Mélanges offerts à G.J.M. Bartelink*, Steenbrugis 1989, pp. 91-104.

DERDA T. - WIPSYZYCKA E., *L'emploi des titres Abba, Apa et Papas dans l'Egypte byzantine*, in «JJP», 24 (1994), pp. 23-56.

DESPREZ V., *Le monachisme primitif. Des origines jusqu'au concile d'Ephèse* (SO 72), Bégrolles en Mauges 1998.

DE VOGÜÉ A., *L'anecdote pachomienne du «Vaticanus graecus» 2091. Son origine et ses sources*, in «RSH», 49 (1973), pp. 401-419.

– *Sur la terminologie de la pénitence dans la Règle de S. Pachôme*, in «*Studia Monastica*», 17 (1975), pp. 7-12.

DEVOS P., *La servante de Dieu Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus*, in «AB», 87 (1969), pp. 189-208.

– *Fragments coptes de l'Historia Monachorum (vie de S. Jean de Lycopolis BHO 515)*, in «AB», 87 (1969), pp. 417-440.

– *Feuillets coptes nouveaux et anciens concernant St. Jean de Siout*, in «AB», 88 (1970), pp. 153-185.

– *Saint Jean de Lycopolis et l'empereur Marcien. A propos de Chalcédoine*, in «AB», 94 (1976), pp. 303-316.

– *Jean de Lycopolis revisité. Nouveaux feuillets du Codex B*, in «AB», 106 (1988), pp. 183-200;

– *De Saint Jean de Lycopolis aux règlements de vie chrétienne*, in «Cahiers de la bibliothèque copte», 9 (1994), pp. 76-86.

DI MAIO M., *'Imago veritatis aut verba in speculo': Athanasius, the Meletian Schism, and Linguistic Frontiers in Fourth-Century Egypt*, in R.W. MATHISEN - H.S. SIVAN (edd), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot (KS) 1996, pp. 277-284.

DÖLGER F.J., *Die Eucharistie als Reiseschutz. Die Eucharistie in den Händen der Laien*, in «JAC», 5 (1936), pp. 232-247.

DONAHUE C., *The ΑΓΑΠΗ of the Hermits of Scete*, in «*Studia Monastica*», 1 (1959), pp. 97-114.

DÖRRIES H., *The place of confession in ancient monasticism*, in «*Studia Patristica*», V (1962), pp. 284-311.

DRAGUET R., *Un morceau inédit des Vies de Pachome apparié à un texte d'Evagre en partie inconnu*, in «Le Muséon», 70 (1957), pp. 267-306.

DRIOTON E., *La discussion d'un moine antropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie*, in «ROC», 10 (1915), pp. 92-100.

DURKHEIM E., *Représentations individuelles et représentations collectives*, in «*Revue de métaphysique et de morale*», 6 (1898), pp. 273-302.

EMMEL S., *From the Other Side of the Nile: Shenute and Panopolis*, in A. EGBERTS - B. MUHS - J. VAN DER VLIET (edd), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest* (Papyrologica Lugduno-Batava, 31), Leiden 2002, pp. 95-113.

– *Shenoute the monk: the early monastic career of Shenoute the archimandrite*, in M. BIELAWSKI - D. HOMBERGEN (edd), *Il monachesimo tra eredità e aperture*, Roma 2004, pp. 151-174.

– *Shenoute's literary corpus*, Louvain 2004.

EVELYN-WHITE H.G. (ed), *The Monasteries of the Wadi'n Natrum* (Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, 2, 7, 8), 3. voll., New York 1926-1933.

FAIVRE A., *Les laïcs aux origines de l'Eglise*, Paris 1984.

FILORAMO G., *Fondamento «mistico» dell'autorità e costruzione della comunità monastica: il caso pacomiano*, in «ASE», 22 (2005), 1, pp. 37-55.

FORT J.L., *La base de données des manuscrits des œuvres de Chenouté: bilan et perspectives*, in A. BOUD'HORS - J. GASCOU - D. VALLAINCOURT (edd), *IX journée d'Études Coptes, Strasbourg, 12-14 juin 2003* (Études coptes, IX), Strasbourg 2003, pp. 135-154.

FRANDSEN P.J. - RICHTER-AEROE E., *Shenoute: A Bibliography*, in *Studies Presented to H. J. Polotsky*, Beacon Hill (MS) 1981, pp. 147-176.

GARDNER I., *He has gone to the Monastery*, in R.E. EMMERICK - W. SUNDERMANN - P. ZIEME (edd), *Studia Manichaica*, Berlin 2000, pp. 247-257.

GASCOU J., *Notes d'onomastique ecclésiastique ancienne*, in «ZPE», 96 (1993), pp. 135-140.

– *Un codex fiscal hermopolite: P. Sorb II 69* (American Studies in Papyrology, 32), Atlanta (GA) 1994.

GAUDAMET J., *L'Eglise dans l'Empire romain (IVe et Ve siècles)*, Paris 1958.

GHEDEINI G., *Τόπος nel P.Oxy. 1492*, in «Aegyptus», 2 (1921), pp. 337-338.

– *Lettere cristiane dai papiri greci del II e IV secolo*, Milano 1923.

GIORDA M., *Aspetti del discepolato nell'anacoretismo successivo ad Antonio: i «padri del deserto» di IV e V secolo*, in «Annali di Studi Religiosi», 5 (2004), pp. 489-525.

– *Anacoreti e padri spirituali nel monachesimo successivo ad Antonio*, in G. FILORAMO (ed), *Storia della direzione spirituale, I: L'età antica*, Brescia 2006, pp. 281-302.

– *La veste come fattore di identità del monachesimo egiziano delle origini*, in A. SAGGIORO (ed), *Quaderni di simbologia del vestire*, 4 (Prospettive cristiane, 2), Roma 2007, pp. 36-52.

– *I ruoli delle donne nella famiglia monastica in Egitto nella Tarda Antichità: mogli, madri, sorelle e figlie*, in «Annali di Studi Religiosi», 9 (2008), pp. 243-260.

– *Bishops - Monks in the Monasteries: Presence and Role*, in «The Journal of Juristic Papyrology», XXXIX, in corso di stampa.

GOEHRING J.E., *Through a Glass Darkly: Diverse Images of the Apotaktikoi(ai) of Early Egyptian Monasticism*, in «Semeia», 58 (1992), pp. 25-45.

– *Ascetics, Society and the Desert: Studies in Egyptian Monasticism*, Harrisburg (PA) 1999.

– *Pachomius and the White Monastery*, in G. GABRA - H.N. TAKLA (edd), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, pp. 47-57.

GOULD G.E., *Early Egyptian Monasticism and the Church*, in J. LOADES (ed), *Monastic Studies: the Continuity of the Tradition*, Bangor 1990, pp. 1-10.

– *Lay Christians, Bishops and Clergy in the «Apophtegmata Patrum»*, in «*Studia Patristica*», XXV (1993), pp. 396-404.

– *Recent Work on Monastic Origins: a Consideration of the Questions Raised by Samuel Rubenson's The Letters of St. Antony*, in «*Studia Patristica*», XXV (1993), pp. 405-414.

GRABAR A., *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques e de l'art chrétienne antique*, Paris 1943-1946.

GUIDI I., *Le traduzioni dal copto*, in «*Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen*», 3 (1889), pp. 49-52.

GUILLAMONT A., *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme* (SO 30), Bégrolles en Mauges 1979.

– *Les «remnuoth» de saint Jérôme*, in J.-M. ROSENSTIEHL (ed), *Le Christianisme d'Egypte. Hommages à René-Georges Coquin* (Cahiers de la Bibliothèque copte, 9), Paris - Leuven 1995, pp. 87-92.

GUY J.C., *Aveu thérapeutique et aveu pédagogique dans l'ascèse des pères du désert (IVe-Ve s.)*, in G. DE LA BUSSIÈRE, *Pratiques de la confession. Des pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983, pp. 25-40.

HALL H.A., *The Role of the Eucharist in the Lives of the Desert Fathers*, in «*Studia Patristica*», XXXV (2001), pp. 367-372.

HAUBEN H., *Some Notes on the Meletian Schism in Egypt*, in «*Studia Patristica*», XII (1975), pp. 399-405.

– *On the Melitians in P. London VI (P. Jews) 1914: the Problem of Papa Heirascos*, in *Proceedings of the XVI International Congress of Papirology*, pp. 447-456.

– *La réordination du clergé melitien imposée par le concile de Nicée*, in «*Ancient Society*», 18 (1987), pp. 203-207.

– *La première année du schisme mélitien (305/306)*, in «*Ancient Society*», 20 (1989), pp. 267-280.

– *Jean Arkhaph, évêque de Memphis, dans le catalogue mélitien*, in *Philohistôr. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, Leuven 1994, pp. 23-33.

– *The Melitian 'Church of the Martyrs'. Christian Dissenters in Ancient Egypt*, in T.W. HILLARD - R.A. KEARSLEY - C.E.V. NIXON - A.M. NOBBS (edd), *Ancient History in a Modern University, II: Early Christianity, Late Antiquity and Beyond*, Grand Rapids (MI) - Cambridge (UK) 1998, pp. 329-349.

– *John Arkaph and «the Bishop» (Athan., Apol. sec. 71.6): A Reassessment*, in «*Ancient Society*», 30 (2000), pp. 271-275.

– *Das Konzil von Nicaea (325) zur Wiederaufnahme der Melitianer. Versuch einer Text- und Strukturanalyse*, in J. VELISSAROPOULOU-KARAKOSTA (ed), *Timiai J. Triantaphyllopoulos*, Atene 2000, pp. 357-379.

- *Le papyrus London VI (P. Jews) 1914 dans son contexte historique (mai 335)*, in *Atti del XXII Congresso Internazionale di Papirologia, Firenze 23-29 agosto 1998*, Firenze 2001.
- *Aurélios Pageus, alias Apa Païèous, et le monastère mélitien d'Hathor*, in «Ancient Society», 32 (2002), pp. 337-352.
- *Heraiscus as Melitian Bishop of Heracleopolis Magna and the Alexandrian See*, in «JJP», 34 (2004), pp. 51-70.
- *Épiphane de Salamine sur le schisme mélitien*, in «Salesianum», 67 (2005), pp. 737-770.
- *Catholiques et Méliitiens à Alexandrie à la veille du Synode de Tyr (335)*, in M. IMMERZEEL - J. VAN DER VLIET - M. KERSTON - C. VAN ZOEST (edd), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium*, pp. 904-921.
- HAUSSLING A., *Was ist Stationsgottesdienst?*, in «Liturgie Jahrbuch», 15 (1965), pp. 163-166.
- HERMAN E., *Die kirchlichen Einkünfte des Byzantinischen Niederklerus*, in «OCP», 8 (1942), pp. 378-442.
- HERRERO DE JAUREGUI M., *La Legislación Imperial de los siglos IV-VI y la praxis jurídica del monacato egipcio*, in «Erytheia», 23 (2002), pp. 7-37.
- HORN J., *Untersuchungen zu Frömmigkeit und Literatur des christlichen Ägypten: Das Martyrium des Viktor, Sohnes des Romanos*, Diss., Göttingen 1988.
- HUSSON G., *L'habitat monastique en Egypte à la lumière des papyrus grecs, des textes chrétiens et de l'archéologie*, in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron (1927-1976)*, II, Il Cairo 1979, pp. 191-207.
- INNEMÉE K., *Ecclesiastical Dress in the Medieval East*, Leiden 1992.
- JASPER R.C.D. - CUMING G.J., *Prayers of Eucharistic: Early and Reformed*, New York 1987.
- JOEST C., *Aspektative und Perspektive in den Schriften und im Wirken Pachonis*, in «Studia Monastica», 39 (1997), pp. 7-25.
- JOHNSON M.E., *A Fresh Look at the Prayers of Serapion of Thmuis*, in «Studia Liturgica», 22 (1922), pp. 163-183.
- *Liturgy in Early Christian Egypt*, Cambridge 1995.
- *The Prayers of Serapion of Thmuis: a Literary, Liturgical and Theological Analysis*, (OCA 249), Roma 1995.
- JUDGE E.A., *The earliest use of Monachos for MONK (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism*, in «JAC», 20 (1977), pp. 72-89.
- *Fourth Century Monasticism in the Papyri*, in *Proceedings of the XVI International Congress of Papyrology*, pp. 613-620.
- PICKERING S.R., *Papyrus Documentation of Church and Community in Egypt to the Mid-Fourth Century*, in «JAC», 20 (1977), pp. 47-71.

KAHLE P., *Bala'izah. Coptic Texts from Deir el Bala'izah in Upper Egypt*, Oxford 1954.

KANNENGIESSER C., *Antony, Athanasius and Evagrius: the Egyptian Fate of Origenism*, in «CCR», 16 (1995), pp. 3-8

– *Origen's Doctrine Transmitted by Antony the Hermit and Athanasius of Alexandria*, in L. PERRONE - P. BERNARDINO - D. MARCHINI (edd), *Origeniana Octava*, pp. 888-899.

KOENEN L., *Manichäische Mission und Klöster in Ägypten*, in G. GRIMM - H. HEINEN - E. WINTER (edd), *Das römisch-byzantinische Ägypten*, Mainz 1983, pp. 93-108.

KRAMER B. - SHELTON J.C. - BROWN G.M. (edd), *Das Archiv des Nephros und verwandte Texte (Aegyptiaca Treverensia, 4)*, Mayence 1987.

KRAPP H., *La penitenza, fonti sull'origine della penitenza nella Chiesa antica*, trad. it., Torino 1973.

KUHN K.H., *A Fifth Century Egyptian Abbot*, in «JTS», 5 (1954), pp. 36-38; pp. 174-187; 6 (1955), pp. 35-48.

LADEUZE P., *Schenoudi*, in «RHE», 7 (1906), pp. 76-83.

– *Étude sur le Cénobitisme pachomien pendant le IV^e siècle et la première moitié du Ve* (Universitas Catholica Lovaniensis: Dissertationes ad Gradum Doctoris in Facultate Theologica Consequendum Conscriptae, 48), Louvain - Paris 1898, ed. riv. Frankfurt a.M. 1961.

LAJTA A. - WIPSYCKA E., *Deux καθολικαὶ ἐκκλησίαι le Mons Porphyrites*, in «JJP», 24 (1994), pp. 83-85.

LAYTON B., *Social Structure and Food Consumption in an Early Christian Monastery: The Evidence of Shenoute's Canons and the White Monastery Federation, A.D. 385-465*, in «Le Muséon», 115 (2002).

– *Rules, Patterns and the Exercises of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance*, in «JECS», 15 (2007), pp. 45-73.

– *The Ancient Rules of Shenoute's Monastic Federation*, in G. GABRA - H.N. TAKLA (edd), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt, I: Akhmim and Sohag*, Il Cairo - New York 2008, pp. 73-82.

LEIPOLDT J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (TU 25/1), Leipzig 1903.

– *Ein Kloster lindert Kriegsnot. Shenutes Bericht über die Tätigkeit des Weißen Klosters bei Sohag während der Einfälle der Kuschiten*, in U. MECKERT et al. (edd), *Fragten nach Jesus, Beiträge aus Theologie, Kirche und Geschichte, Festschrift für Ernst Barnikol zum 70. Geburtstag*, Berlin 1964, pp. 52-56.

LUBOMIERSKI N., *Die Vita Sinuthii* (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 45), Tübingen 2007.

– *The Coptic Life of Shenoute*, in G. GABRA - H.N. TAKLA (edd), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, pp. 91-98.

LUCCHESI E., *Trois nouveaux fragments coptes de la vie de Paul de Tamma par Ezéchiel*, in U. ZANETTI - E. LUCCHESI (edd), *Aegyptus Christiana: mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du p. Paul Devos bollandiste*, Genève 2004, pp. 211-224.

LUISIER P., *Jean de Lycopolis, derniers fragments parisiens réunis par le Père Devos*, in U. ZANETTI - E. LUCCHESI (edd), *Aegyptus Christiana*, pp. 175-193.

LUNDEBERG P., *La typologie du baptême dans l'ancienne Eglise*, Upsal 1942.

MAC COULL L.S.B., *Paul of Tamma and the Monastic Priesthood*, in «*Vigiliae Christianae*», 53 (1999), pp. 316-320.

MALEVEZ M., *La mission de Paphnuce. Premières recherches en vue de la constitution du dossier hagiographique des abba Onuphre, Paphnuce et Timothée*, in C. CANNUYER (ed), *Études coptes VIII*, Lille - Paris 2003, pp. 225-236.

MARAVAL P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe*, Paris 1985.

– *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris 1997.

MARROU H.I., «*Doctrina*» et «*disciplina*» dans la langue des pères de l'Eglise, in «*Archivium latinitatis medii aevi*», 5 (1934), pp. 5-25.

– *L'origine orientale des diaconies romaines*, in «*MAH*», 57 (1940), pp. 95-142.

– *L'Eglise de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris 1963.

MARTIN A., *Les conditions de la réadmission du clergé mélitien par le Concile de Nicée*, in «*Ancient Society*», 20 (1989), pp. 281-290.

– *Les relations entre Arius et Melitios dans la tradition alexandrine. Une histoire polémique*, in «*JTS*», 40 (1989), pp. 401-413.

– *Athanase d'Alexandrie et l'Eglise d'Egypte au IV^e siècle (328-373)*, Roma 1996.

– *L'image de l'évêque à travers les Canons d'Athanase, devoirs et réalités*, in P. RÉBILLARD - C. SOTINEL (edd), *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, Roma 1998, pp. 59-70.

– *Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au IV^e siècle*, in A. CAMPLANI - G. FILORAMO (edd), *Foundations of Power*, pp. 13-46.

MASPERO J. - WIET G., *Matériaux pour servir à la géographie de l'Egypte*, II Cairo 1914-1919.

MC GING W.B., *Melitiens Monks at Labla*, in «*Tyche*», 5 (1990), pp. 67-94.

MENDIETA E.A. DE, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, in «*RHR*», 152 (1957), pp. 66-67.

MOHRMANN Ch., *Les dénominations de l'église en tant qu'édifice en grec et en latin au cours des premiers siècles chrétiens*, in «RSR», 36 (1962), pp. 155-174.

MORARD F., *Monachos, moine. Histoire du terme jusqu'au IV siècle. Influences bibliques et gnostique*, in «FZPT», 20 (1973), pp. 332-411.

– *Monachos: une importation sémitique en Egypte? Quelques aperçus nouveaux*, in «Studia Patristica», XII (1975), pp. 242-246.

– *Encore quelques réflexions sur Monachos*, in «Vigiliae christianae», 34 (1980), pp. 385-401.

MORELLI F., *Olio e retribuzioni nell'Egitto tardo, V-VIII d. C.*, Firenze 1996.

MORRISON C. (ed), *Le monde byzantin I: L'Empire romain d'Orient (330-641)*, Paris 2004.

MORSON J., *The Blessed Eucharistic in Monastic Egypt*, in «The Clergy Review», 23 (1943), pp. 408-411.

MOSCOVICI S., *Il fenomeno delle rappresentazioni sociali*, in R.M. FARR - S. MOSCOVICI (edd), *Rappresentazioni sociali*, Bologna 1989, pp. 23-94.

MOSSAKOWSKA M., *Les huiles utilisées pour l'éclairage en Egypte (d'après les papyrus grecs)*, in «JJP», 24 (1994), pp. 122-123.

MOUSSA M., *Abba Shenoute and the Melitians: Polemics and Conflict with Formation, Ideology, and Practice of a Separatist Monastic Community*, in «Coptica», 1 (2002), pp. 91-101.

MUNIER H., *Manuscrits coptes (Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire. Nos 9201-9304)*, Il Cairo 1916.

MUYSER J., *Le Samedi et le Dimanche dans l'Eglise et la littérature copte*, in T. MINA (ed), *Le Martyre d'Apa Epima*, Il Cairo 1937, pp. 89-111.

NAGEL P., *Die Motivierung der Askese in der Alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966.

NALDINI M., *Il Cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV*, Fiesole (Firenze) 1998.

NISSSEN Th., *Unbekannte Erzählungen aus dem Pratum spirituale*, in «BZ», 38 (1938), pp. 351-376.

O'CALLAGHAN J., *Lettere cristiane dai papiri greci del V secolo*, in «Aegyptus», 41 (1961), pp. 26-36.

– *Cartas cristianas griegas del siglo V*, Barcelona 1983.

O'NEILL J.C., *The Origins of Monasticism*, in R. WILLIAMS (ed), *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*, Cambridge 1989, pp. 270-287.

OPPENHEIM P., *Das Mönchkleid im christlichen Altertum*, Freiburg i.Br. - München 1931.

– *Symbolik und religiöse Wertung des Monchkleides im christlichen Altertum*, Münster 1932.

ORLANDI T. (ed), *Storia della Chiesa di Alessandria*, Milano 1968.

– *La raccolta copta delle lettere attribuite ad Pietro Alessandrino*, in «AB», 93 (1975), pp. 127-132.

– *Nuovi frammenti della Historia ecclesiastica copta*, in *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 363-384.

– (ed), *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Washington 12-15 August 1992, Roma 1993.

– *The Library of the Monastery of Saint Shenoute at Atripe*, in A. EGBERTS - B.P. MUHS - J. VAN DER VLIET (edd), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander to the Arab Conquest*, Leiden 2002, pp. 211-231.

PAPACONSTANTINOU A., *La liturgie stationale à Oxyrhynchos dans la première moitié du VI^e siècle. Réédition et commentaire du P.Oxy. XI 1375*, in «REB» (1996), pp. 135- 159.

– *Sur les évêques byzantins d'Oxyrhynchos*, in «ZPE», 111 (1996), pp. 171-173.

– *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abassides. L'apport des inscriptions et des papyrus grecs et coptes*, Paris 2001.

– *Là où le péché abondait, la grâce est en surabondance: sur les lieux de culte dédiés aux saints en Egypte des Ve-VIII^e siècles*, in M. KAPLAN (ed), *Le Sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, Paris 2001, pp. 235-249.

– *ΘΕΙΑ ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ, Les Actes Thébains de donation d'enfants ou la gestion monastique de la pénurie*, in «Travaux et Mémoires», 14 (2002), pp. 511-526.

– *Notes sur les actes de donation d'enfants au monastère thébain de Saint Phoibammon*, in «JJP», 32 (2002), pp. 83-105.

PARRINELLO R.M., *Dalla confessione carismatica alla confessione istituzionale: per una storia del rito monastico dell'anodochos*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2 (2004), pp. 333-365.

PATLAGEAN E., *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, 4e-7e siècle*, Paris 1977.

PATRICH J., *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism: a Comparative Study in Eastern Monasticism, Fourth to Seventh Centuries*, Washington DC 1995.

PATRICK T.H., *Traditional Egyptian Christianity. A History of the Coptic Orthodox Church*, Greensboro (NC) 1999.

PEARSON A. - GOHERING J.E., *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia (PA) 1986.

PENCO G., *Eucaristia, ascesi e martirio spirituale*, in «Vita monastica», 19 (1965), pp. 102-115.

PERRONE L., *Pratiques de la Confession. Des Pères du désert à Vatican II. Quinze études d'histoire*, Paris 1983.

– *Eunuchi per il regno dei cieli? Amore e sessualità dal Nuovo Testamento al primo cristianesimo*, in «Cristianesimo nella Storia», 23 (2002), pp. 281-305.

– BERNARDINO P. - MARCHINI D. (edd), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CLXIV), Leuven 2003.

RAES A., *Un nouveau document de la Liturgie de S. Basile*, in «OCP», 26 (1960), pp. 401-410.

RAPP C., *Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis*, in «JECS», 6 (1988), pp. 431-448.

– *The Elite Status of Bishops in Late Antiquity in Ecclesiastical, Spiritual and Social Contest*, in «Arethusa», 33 (2000), pp. 379-399.

– *Holy Bishop in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, Berkley (CA) - Los Angeles (CA) 2005.

– *Desert, City, and Countryside in the Early Christian Imagination*, in «Church History and Religious Culture», 86 (2006), 1-4, pp. 93-112.

REBILLARD E., *L'évêque dans la cité du IV^e au V^e siècle. Image et autorité*, Roma 1998.

REGNAULT L., *Vita quotidiana dei padri del deserto*, trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1994.

REICKE B., *Diakonia, Festfreude und Zelos in Verbindung mit der altchristlichen Agapenfeier*, Upsala 1951.

RÉMONDON R., *Papyrologica*, in «CdE», 40 (1965), pp. 171-179.

– *Le P.Vind. inv. 25838 et les commandants militaires en Egypte au IV^e siècle et au V^e*, in «CdE», 40 (1965), pp. 180-197.

– *La date de l'introduction en Egypte du système fiscal de la capitation*, in *Proceedings of the XII Congress of Papyrology*, Toronto 1970, pp. 431-436.

– *L'église dans la société égyptienne à l'époque byzantine*, in «CdE», 47 (1972), pp. 254-277.

– *Situation présente de la papyrologie Byzantine*, in E. KIESSLING - H.-A. RUPPRECHT (edd), *Akten des XIII Internationalen Papyrologenkongresses*, München 1974, pp. 367-372.

REVILLIOUT E., *Les origines du schisme égyptien. Shénouti le Prophète*, in «RHR», 8 (1883), pp. 401-467; 545-581.

– *La vie du bienheureux Aphou, évêque de Pemdjie (Oxyrinque)*, in «REG», 3 (1883), 1, pp. 27-33.

RICHTER S.G. - WURST G., *Koptische literarische Texte* (1998-2000), in «Archiv für Papyrusforschung», 47 (2001), pp. 196-228.

- RIEU C., *Supplement to the Catalogue of the Arabic Manuscripts in the British Museum*, London 1894, pp. 26-28.
- ROBERTS C.H., *Manuscripts, Society and Beliefs in Early Christian Egypt*, London 1977.
- ROHRBACHER D., *The Historians of Late Antiquity*, London - New York 2002.
- ROUSSEAU P., *The Spiritual Authority of the Monk-Bishop: Eastern Elements in Some Western Hagiography of the Fourth and Fifth Centuries*, in «JTS», 23 (1971), pp. 380-419.
- *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.
- RUBENSON S., *The Letters of St. Antony. Origenist Theology, Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund 1990.
- RUPPERT F., *Das pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams*, Münster 1971.
- RUSSELL N., *Theophilus and Cyril of Alexandria on the Divine Image*, in L. PERRONE - P. BERNARDINO - D. MARCHINI (edd), *Origeniana Octava*, pp. 939-946.
- *Bishop and Charismatics in Early Christian Egypt*, in J. BEHR (ed), *The Tradition of Orthodoxy in the West*, Crestwood (NY) 2003, pp. 99-110.
- SAXER V., *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, Spoleto (Perugia) 1988.
- SCARCELLA A.S., *Condotta dei monaci e legislazione imperiale da Teodosio I a Giustiniano*, in «Buletino dell'Istituto di Diritto Romano Vittorio Scialoja», 35-36 (1993-1994), pp. 315-342.
- SCHATEN S., *Koptische Kinderschendungsurkunden*, in «BSAC», 35 (1996), pp. 129-142.
- SCHILLER A., *A Checklist of Coptic Documents and Letters*, in «BASP», 13 (1976), pp. 99-123.
- SCHMELZ G., *Kirchliche Amtsträger im Spätantiken Ägypten nach den Aussagen der griechischen und koptischen Papyri und Ostraka*, München - Leipzig 2002.
- SCHMIDT C., *Das Kloster des Apa Mena*, in «ZÄS», 68 (1932), pp. 60-68.
- SCHWARTZ E., *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 25 (1936), pp. 1-114.
- *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, in «ZNTW», 34 (1935), pp. 129-213.
- SEGUY J., *Conflit et utopie, ou réformer l'Eglise. Parcours wébérien en douze essais*, Paris 2000.
- SELLERS R., *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*, London 1953.

SHORE A.F., *Extracts of Besa's Life of Shenoute in Sahidic*, in «JEA», 65 (1979), pp. 134-139.

STEIDLE B., *Die Regel St. Benedikts, Excursus: Die Eucharistie im frühen Mönchtum*, Beuron 1952, pp. 189-198.

– «Der Zweite» im Pachomiuskloster. Zum Verständnis des 63. Kapitels der Regel St. Benedikts, in «Benidicta Monastica», 24 (1948), pp. 97-104; 174-179.

STEINWENTER A., *Die Rechtstellung der Kirchen und Kloster nach der Papyri*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 19 (1930), pp. 1-50.

– *Byzantinische Mönchtestamente*, in «Aegyptus», 12 (1932), pp. 55-64.

– *Das Recht der koptischer Urkunden*, München 1955.

– *Aus dem kirchlichen Vermögensrechte der Papyri*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung», 44 (1958), pp. 1-34.

STERK A., *Renouncing the World, Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge 2004.

STROUMSA G., *The manichean Challenge to Egyptian Christianity*, in A. PEARSON - J.E. GOEHRING (edd), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia (PA) 1986, pp. 307-319.

SUSO FRANK K., *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Darmstadt 1975.

TAFT R., *The Liturgy of the Hours in the East and West: The Origins of the Divine Office and its Meaning for Today*, Collegeville (MN) 1986.

– *Liturgy in Byzantium and Beyond*, Norfolk 1995.

TALLEY T., *The Origins of the Liturgical Year*, Pueblo - Collegeville (MN) 1991².

TELFER W., *Episcopal succession in Egypt*, in «JEH», 3 (1952), pp. 1-13.

THOMAS J.P., *Private Religious Foundations in Byzantine Empire*, Washington DC 1987.

TILL W.C., *Koptische Heiligen und Martyrenlegenden* (OCA 102), Roma 1935.

– *Die Koptische Burtschaftsurkunden*, in «BSAC», 14 (1958), pp. 165-226.

TRINCHET L., *Le costume du clergé. Ses origines et son évolution en France d'après les règlements de l'Eglise*, Paris 1986.

TROMBLEY F.R., *Hellenic Religion and Christianisation 370-529*, Leiden 1994.

TURNER C.H., χειροτονία, χειροθεσία, ἐπίθεσις χειρῶν and the accompanying verbs, in «JTS», 24 (1923), pp. 496-504.

UEDING L., *Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT (edd), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, II, Würzburg 1953, pp. 569-676.

VAN CAUWENBERGH P., *Etude sur les moines d'Egypte depuis le concile de Chalcedoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640)*, Paris 1914.

– *Coutumes ecclésiastiques en Egypte aux VII-VIII siècles d'après des ostraca coptes*, in *Mélanges d'histoire offerts à Charles Moeller*, I, Louvain - Paris 1914, pp. 234-243.

VAN DER VLIET J., *S. Pachome et S. Athanase: un entretien apocryphe*, in «AB», 11 (1992), pp. 21-27.

VAN HAELST J., *Les sources papyrologiques concernant l'Église en Égypte à l'époque de Constantin* in *Proceedings of the XII International Congress of Papyrology*, Toronto 1970, pp. 497-503.

– *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens*, Paris 1972.

VAN MINNEN P., *P. Harrauer 48 and the Problem of papas Heraiscus in P. Lond. VI 1914*, in «Tyche», 16 (2001), pp. 103-105.

VAN MOLLE M.M., *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile*, in «Vie Spirituelle», Suppl. 93 (1970), pp. 196-225.

VAN MOOS P., *Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel*, in P. VAN MOOS (ed), *Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, Köln 2004, pp. 123-146.

VAUCHEZ A. (ed), *Lieux Sacrés, Lieux de Culte, Sanctuaires: approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Roma 2000.

VECOLI F., *Lo spirito soffia nel deserto. Carismi, discernimento, autorità dell'uomo di Dio nel monachesimo egiziano antico*, Brescia 2006.

– *Il sole e il fango, Puro e impuro tra i padri del deserto*, Roma 2007.

VEILLEUX A., *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV^e siècle*, Roma 1968.

VIVIAN T., *Saint Paul of Tamma: Four Works concerning Monastic Spirituality*, in «CCR», 18 (1997), pp. 105-116.

VIVIAN T. - PEARSON B.A., *Saint Paul of Tamma on the Monastic Cell (De cella)*, in «Hallel: a Review of Monastic Spirituality», 23 (1998), 2, pp. 86-107.

VOGEL C., *Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres*, in «Irénikon», 45 (1972), pp. 7-21.

– *Sur la terminologie de la pénitence dans la règle de saint Pachôme*, in «St. Mon.», 17 (1975), pp. 7-12.

– *Les nouvelles lettres d'Horsière et de Théodore. Analyse et commentaire*, in «St.Mon. », 28 (1986), pp. 7-50.

– *Aux origines de l'habit monastique (III^e-IX^e siècle)*, in «St.Mon.», 43 (2001), pp. 7-20.

– DE VOGÜÉ A., *L'anedocte pachomienne du «Vaticanus graecus» 2091. Son origine et ses sources*, in «RSH», 49 (1973), pp. 401-419.

WILLIAMS M.A., *The Life of Antony and the Domestication of Charismatic Wisdom in Thematic Studies, Charisma and Sacred Biography*, in «JAAR», 48 (1982), 3, pp. 23-40.

- *Faith and Experience in Early Monasticism: New Perspectives on the Letters of Ammonas*, in «Akademische Reden und Kolloquien», 20 (2002), pp. 19-36.
- WILLIAMS R., *Arius and the Melitian Schism*, in «JTS», 37 (1986), pp. 35-52.
- WIMBUSH V.L., *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity*, Minneapolis (MN) 1990.
- WIPSZYCKA E., *L'Eglise dans la chora égyptienne et les artisans*, in «Aegyptus», 48 (1968), pp. 130-138.
- *Deus papyrus concernant les grands domaines byzantines*, in «CdE», 43 (1968), pp. 344-355.
- *Deus papyrus relatifs à l'administration ecclésiastique*, in «CdE», 45 (1970), pp. 140-146.
- *Les confréries dans la vie religieuse de l'Égypte chrétienne*, in *Proceedings of the XII International Congress of Papyrology*, pp. 511-525.
- *Les ressources et les activités économiques des Eglise d'Egypte du IVe au VIIe siècle*, Bruxelles 1972.
- *καθολικαί et les autres épithètes qualifiant le nom ἐκκλησία. Contribution à l'ordre hiérarchique des églises dans l'Égypte byzantine*, in «JJP», 24 (1994), pp. 191-213.
- *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Roma 1996.
- *Les clercs dans les communautés Monastiques d'Égypte*, in «JJP», 26 (1996), pp. 135-166.
- *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien* (SO 66), Bégrolles en Mauges 1996.
- *Quand a-t-on commencé à voir les moines comme un groupe à part? Pour comprendre Vita Antonii* 46, 2-5, in «JJP», 27 (1997), pp. 83-92.
- *The Nag Hammadi Library and the Monks: A Papyrologist's Point of View*, in «JJP», 30 (2000), pp. 179-191.
- *Les communautés monastiques dans l'Égypte byzantine*, in C. DÉCOBERT (ed), *Valeur et distance. Identités et sociétés en Egypte*, Paris 2000, pp. 71-82.
- *Le fonctionnement interne des monastères et des laures en Égypte du point de vue économique: À propos d'une publication récente de textes coptes de Bawit*, in «JJP», 31 (2001), pp. 169-186.
- *Αναχωρητής, ἐρημίτης, ἑγκλειστος, ἀποτακτικός. Sur la terminologie monastique en Egypte*, in «JJP», 31 (2001), pp. 147-168.
- *P. Coll Youtie 77: P. Col. VII 171 Revisited*, in T. GAGOS - R.S. BAGNALL (edd), *Essays and Texts in Honour of J. David Thomas*, Oakville (ON) 2001, pp. 45-50.
- *L'ascétisme féminin dans l'Égypte de l'antiquité tardive. Topoi littéraires et formes d'ascèse*, in H. MELAERTS - L. MOOREN (edd), *Le rôle et le statut de la*

femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine, Louvain 2002, pp. 355-396.

– *Church Treasures of Byzantine Egypt*, in «JJP», 34 (2004), pp. 127-139.
– *The Origins of Monarchic Episcopate in Egypt*, in «Adamantius», 12 (2006), pp. 71-90.

– *Les formes institutionnelles et les formes d'activité économique du monachisme égyptien*, in A. CAMPLANI - G. FILORAMO (edd), *Foundations of Power*, pp. 109-154.

– *Moines et communautés monastiques en Égypte* (The Journal of Juristic Papyrology, 2), Warsaw 2009.

WISSE F., *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in B. ALAND (ed), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978, pp. 431-440.

– *Language Mysticism in the Nag Hammadi Texts and in Early Coptic Monasticism Cryptography*, in «Enchoria», 9 (1979), pp. 101-120.

WORP K.A., *A Checklist of Bishop in Byzantine Egypt (A.D. 325-750)*, in «ZPE», 100 (1994), pp. 283-318.

– *On the Aureliate of Clergy and Monks*, in «ZPE», 151 (2005), pp. 145-152.

– HICKEY T.M., *The Dossier of Patermouthios Sidêrourgos New Texts from Chicago*, in «BASP», 34 (1997), pp. 79-109.

ZANETTI U., *Y eut-il des diaconesses en Égypte?*, in «Vetera Christianorum», 27 (1990), pp. 369-373.

ZUCKERMANN C., *The hapless recruit Psois and the mighty anchorite, Apa John*, in «BASP», 32 (1995), pp. 183-194.

Indice dei nomi

- Abramo di Sisoës, 107
 Abramo, 83
 Agathos, 112
 Agathos-Daimon, 113
 Alessandro, 106, 133
 Amélineau E., 118-121
 Ammon, 113
 Ammonas, 112, 114
 Ammone, meliziano, 137, 140
 Ammonio, monaco, 46
 Ammonio, 108
 Anastasio, 110
 Antonio, 22, 34, 44, 45, 49, 60, 64,
 65, 67, 78, 79-80 e n, 84, 106,
 127, 131, 133, 134
 Aphu, 109, 110 e n, 111, 112
 Apollo, 49
 Arcadio, 114
 Archelao, 137
 Ario, 108
 Atanasio, 12, 45, 46, 60, 61, 80n, 106
 e n, 107, 108, 112, 113, 130-132,
 134n, 137, 138, 140, 141, 143.
 Aurelio, Isidoro, 60
 Basilio, S., 40, 41, 76n, 124
 Bassiana, 82
 Bell H.I., 135, 139
 Beniamino, 38
 Bernard E., 33
 Besa, 61, 117, 118, 120 e n, 122-124
 Besse, J.M., 24
 Brown P., 12n
 Callisto, 137, 138, 140
 Caner D., 14n
 Cassiano, Giovanni, 43n, 49n, 96
 Chairemon, 83, 84
 Chassinat E., 118
 Choat M., 58
 Cipriano, 76n
 Cirillo, 39, 114, 118
 Clemente d'Alessandria, 39
 Cronio, 101
 Crum W.E., 102, 121, 135
 Davide, 68
 Dekkers E., 24
 Desprez V., 24
 Didimo, il Cieco, 68 e n
 Didimo, vescovo, 112
 Diocles, 72
 Dioscoro di Hermopolis Magna, 110,
 113
 Dioscoro, 115, 116
 Doroteo, 67, 72
 Draconzio, 112, 113
 Elia, 115, 124
 Eliseo, 115
 Emes, 138
 Emmel, S., 120
 Epifanio, 113
 Eraclide, 137
 Eraclio, 137, 138
 Eusebio di Cesarea, 35, 60n
 Eusebio di Pelusio, 47
 Eusebio, 20
 Eutimio, 20
 Evagrio, monaco, 114n
 Evagrio, 16
 Ezechiele, 54
 Faivre A., 19, 99
 Filone di Tebe, 108, 109
 Filone, 108, 109
 Flusin B., 9, 19
 Gascou J., 38
 Gaudamet J., 99
 Geremia, 68
 Gerolamo, 88, 90, 94 e n, 96 e n, 100n
 Geronzio, 136, 142

- Giovanni, apa, 82 e n, 83, 84
 Giovanni di Licopoli, 48, 48n, 57, 57n, 82n
 Giovanni, diacono, 51, 52
 Giovanni, discepolo di Macario, 65
 Giovanni, monaco, 86
 Giovanni, Nano, 65
 Giovenale, 115
 Giustiniano, 18n, 134n
 Giuda (popolo di), 68
 Giustino, 82
 Gnositeo, 92
 Goehring J., 8, 9, 12
 Guillaumont A., 59
 Hatre, 113
 Hauben H., 135n
 Heiraskos, 137, 138
 Heussi K., 136
 Horos, 51, 52
 Ieraca di Leontopoli, 106 e n
 Ignazio, 100n
 Iosedek, 68 e n
 Isacco di Celle, 46, 49, 50, 65, 66
 Isacco di Letopolis, 137, 138, 141
 Isacco, discepolo di Mozio, 114
 Isacco, monaco, 50
 Isacco, 112
 Isaia, 113, 114
 Isidoro di Nitria, 109
 Isidoro di Pelusio, 47
 Isidoro di Scete, 66, 72
 Isidoro, vescovo, 112, 113
 Johnson M.E., 41
 Joshua, 68n
 Kaor, 141
 Ladeuze P., 118
 Layton B., 125
 Lefort, 59
 Leipoldt J., 118-120
 Leone, 18
 Leonites, 113
 Longino apa (Macario di Tkouw), 102, 115
 Longino, igumeno, 102, 115
 Lubormieski N., 121
 Lucio, 113
 Mac Coull L.S.B., 68
 Macario di Alessandria, 49, 66, 108
 Macario di Pafnuzio, 82
 Macario di Tkouw, 114-116, 124
 Macario, l'Egiziano, 49, 50, 64-66, 80, 124
 Macedonio, 113
 Marcello, il Tebano, 28
 Marco, l'Egiziano, 50
 Marco, 39-41
 Marco, vescovo, 113
 Martin A., 21
 Matoés, 46
 Matteo, 100n
 Melania, la Giovane, 72
 Melizio, 113, 133
 Mosé, monaco, 67, 70, 71
 Mouis, 108, 109
 Mozio, 51, 114
 Munier H., 121
 Nepheros, 61, 69 e n, 70, 95, 135n
 Onorio, 114
 Origene, 15, 39, 109, 110
 Orlandi T., 120
 Orsiesi, 54, 85, 89, 94n
 Pacomio, 34, 46, 48, 49, 54 e n, 84-86, 87 e n, 88n, 89, 90, 92, 94n, 97, 101, 106, 108, 109, 133, 134
 Pafnuzio, archimandrita, 103
 Pafnuzio di Scete, 66
 Pafnuzio, diacono, 142
 Pafnuzio, monaco, 81 e n, 82, 135n
 Pafnuzio, monaco pacomiano, 54
 Paieous, 35n, 63n, 117, 134, 135 e n, 136, 137, 140, 142
 Palamone, 34
 Pambone, 62, 66, 80, 107n
 Pamin, 131, 134
 Paolo, di Tamma, 67, 68 e n
 Paolo, 31, 40
 Papaconstantinou A., 32n
 Papnute, 115
 Patabeit, 137, 138, 142
 Patrich J., 36
 Paulos, 142
 Petechon, 69

- Pietro di Dios, 67
 Pietro, meliziano, 138
 Pietro, 106, 127
 Pior, 71, 107
 Pkiol, 17, 124
 Poemen, 61, 71, 79, 80n
 Policarpo, 100n
 Rapp C., 25
 Revillout E., 118
 Sansnos, 69
 Schmelz G., 98, 99
 Serapammon, vescovo, 113
 Serapion, vescovo, 113
 Serapione di Tentyra, 46
 Serapione di Thmuis, 40, 41, 60
 Shenoute, 9, 17 e n, 62, 62n, 86, 117,
 118 e n, 119, 120, 122-129
 Shore, 121
 Silvano, 80
 Simeone, il Nuovo Teologo, 84n
 Sorous, 139
 Stefano di Hnes, 134n
 Stroumsa G., 132, 132n
 Taor, 50
 Taurine, 113
 Teenaaios, 142
 Teoclia, 82
 Teodoreto, 132
 Teodoro di Ferme, 46
 Teodoro, 53, 54n, 55, 85, 89, 94 e n, 133
 Teodosio, 127
 Teofilo, 20, 22, 23, 54, 99, 107n, 108-
 109, 110 e n, 111
 Timoteo, 46, 108
 Toubestis, 138
 Ueding L., 22
 Valente, 18
 Valeria, 81, 82
 Veilleux A., 52, 54, 130n
 Wipszycka E., 8, 9, 13, 21, 24, 37, 58,
 59, 66, 70, 72, 100, 102

collana
**SCIENZE
RELIGIOSE**
Nuova serie



ISBN 978-88-10-41516-0



9 788810 415160 >

€ 12,60
(IVA compresa)